NURUOSMAN
1767/1-2
2176

ق

١٢٥ برنجی

٦٧ ایکنجی

٢٠٢

جلا ل

OSMANIYE KÜTÜPHANESI

Kısmı: Nuruosmaniye

Yer No: 1767/1-2

Eski No: 2176

Tasnif No: 297.3(077)=927

٢١٧٦

وقف سلطان المسلمين حجة الحق على الخلق بالبرهان اليقين
السلطان ابن السلطان السلطان ابو العيات
عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان اثابه الله عز وجل
جوهر داره عن الخطأ والخلل وانا الداعي
لدولته الحاج ابراهيم حنيف المفتش
باوقاف الحرمين المحترمين
غفر له

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية وعصمنا
عن التقليد في الاصول والفروع
الكلامية صلى على سيدنا محمد المؤيد بقواطع
الحجج والبرهان المشيد بلوامع السيف والسنان
وعلى آله واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول
والخلود في غرف الجنان وبعد فيقول العبد
الفقير الى مغفورة ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني
لما كانت نواحي الاماني ان العقايد العضدية لم تدع

قاعدة من اصول العقايد الدينية الا واتت عليها
ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد
صرحت بها او اومات اليها ولم اطلع على
شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوايدها بل لم
ار لها ما يعد في اعداد الشروح اذ كل ما وصل الي
من ذلك مقدوح ومجروح فحداني ذلك
الى ان اشرحها شرحا وافيا لحل المعاقد وتبيين
المغالق كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن
المضايق ولم استرسل مع شغب القيل والقال
على ما هو داب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج
طرق الاقتصاد بل اتبعت الحق الصريح
وان خالف المشهور واخذت بمقتضى الدليل
ولم ابال بمخالفة مقالات الجمهور قال المص رحمه الله

قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو انسان
بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه
وعلى هذا الا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله في
نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل
في زيد بن عمرو بن نوفيل اللهم الآن بتكلف
والرسول قد يستعمل مرادفا وقد يختص بمن
هو صاحب الكتاب فيكون اخص من النبي
واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او من النبوة
بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى
الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد
به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في مقام
الخطابي ستفترق امتي اي الامة الاجابة
وهم الذين امنوا به وهو الظ فان اكثر ما ورد

في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة
قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة
لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق
الكفرة اكثر من هذا العدد بكثير ثلثا وسبعين
فرقة السين اما للتاكيد فان ما هو محقق
الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف
يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي
اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته
عليه السلام وما يتوهم من انه ان حمل على
اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان
حمل على ما يشمل الفروع فهي اكثر منه توهم لا مستند
له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد
بها بهذا العدد وقد يقال لعلهم في وقت

من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا
او نقصوا في اكثر الاوقات كلتا في النار من حيث
الاعتقاد فلا يرد انه ان اريد الخلود فيها فهو خلاف
الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان
اريد مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من
فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة
الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان
يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة
الى ساير الفرق ترغيبا في تصحيح العقايد
الا واحدة قيل ومن هم اي الفرقة الناجية قال
الذين هم على ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي
والاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع
صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو

من راى النبي عليه السلام مؤمنا به سواء كان
في حال البلوغ او قبله او بعده طال الصحبة اولا
وهو اشارة الى مقاصد هذه الرسالة العقايد
المراد بالعقايد ما يتعلق الغرض منه نفس اعتقاده
دون عمل يتعلق بكيفية العمل ككونه تعالى عالما قادرا
الى غيره من مباحث الذات والصفات وتسمى
تلك الاحكام اصولا وعقايد واعتقادية
ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة
والزكوة والحج والصوم وتسمى شرايع وفروعا
والاحكام ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة
التابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري
وهو منسوب الى اشعر ابي قبيلة من اليمن و
قيل الى جده ابي موسى الاشعري فان قلت

كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل
فرقة يزعم انها الناجية قلت سياق الحديث
مشعر بانهم معتقدون بما روى عن النبي عليه السلام
واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة
فانهم يتمسكون في عقايدهم بالاحاديث
الصحيحة المروية عنه عليه السلام وعن اصحابه
ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولا يسترسلون
مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع
النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين بما روي عن
ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن مطهر الحلي
في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ
نصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد
من الفرقة الناجية فاستقر الرأي على انه ينبغي

ان يكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق
مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون
غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم
من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول قلنا
الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفها
الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي
بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة
فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب
ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز
رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن
المكان والجهة بل جواز رؤية كل موجود من
الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات
والطعوم والروائح وجوزوا رؤية اعمى

الصين بقية ابليس واستناد الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات لا هي عين
الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضا
الى غير ذلك من المسائل التي تشنع مخالفوهم
فيها كما شنعوا به كتبهم اجمع الاجماع ههنا
بمعنى الاتفاق لا بالمعنى المصطلح وهو اجماع
جميع اهل الحل والعقد من الامة في عصر على حكم
من احكام الدين فان المذكور ليست كذلك
ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة وهم السلف
من المحدثين العارفين باحاديث رسول
الله صلى الله عليه وسلم وتميز اقسامها من الصحيح
والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن
الموضوعات وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة

على ان العالم هو في الاصل ما يعلم به الشيء
كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الله تعالى
وهو ما سوى ذاته وصفاته حادث ولما كان
الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية
بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود العلة
سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده
بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات
فصلناها في حواشي شرح الجديد للتجريد وبينا
انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي
تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم
سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي
كان جزءا من علته التامة قطعا فلا يتحقق العلة
التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم

اردف ذلك بقوله كان بقدرة الله تعالى بعد
ان لم يكن اى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما
هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح
من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هو
الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا
الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام
الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية
واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق
صورها الجسمية لا اشخاصها وصورها النوعية
قيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها
لا يجب ان يكون قديمة والظاهر من كلامهم انها قديمة
بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث
العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتى وقد رايت

انا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلامية
قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر
فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم
اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم وقال
مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطاطاليس
من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث
الذاتى كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزمانى عنه
مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس
الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس
التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة
لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل
الفلاسفة على مذهبهم بانه لا بد من ان يكون جميع
ما لا بد منه فى وجود ممكن ما حاصلا فى الازل او لا

فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن
في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة وان كان الثاني فاذا احدث ممكن ما
فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر
فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان
يكون بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام
اليه حتى يلزم التسلسل المحال وانت خبير بانه
لو جعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معدا
لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المحال عندهم لان من
شرط استحالته عندهم الاجتماع في الوجود
فح لا يلزم الازلية حتى هذا المعد او نحوه
ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم
الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك

بهذه الحركة وبالجملة قدم المتحرك بتلك الحركة
سواء كان جسما او غيره فهو دعوى من غير برهان
وكذا دعوى كون المعد لا بد ان يهيئ مادة قديمة
للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب
عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول
وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل
في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز
ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما
الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لما فرض
تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل
فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض
لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض
تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده الثاني باختيار

الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه
في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق
الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق الارادة
بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات
الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده
اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول
يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف
وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى
هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل
الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة مؤثرة على
وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده
في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد
من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه قلنا

كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه وقد يقال

ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا

ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى

لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه

...لقدرة مؤثرة على

...الارادة بوجوده

في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد

من اختيار احد شقي الترديد الذي اورده قلنا

الظاهر ان يقال فالواجب
لما كان ازليا سابقا على الزمان الخ
حتى يصح تفريع قوله فلا يتصف بكونه
في الازل ...

ا

ان اردتم انه متمم لعلة وجوده في الازل فمختار انه

ليس كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده

فيما لا يزال فمختار انه لذلك ولا يلزم ازليته ولا

احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد

ايجاد جسم على صفة معينة كالطول والقصر

مثلا يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا التعلق

ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور

الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة

الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء

كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه وقد يقال

ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا

ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى

لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه

الظاهر ان يقال فالواجب
لما كان ازليا سابقا على الزمان آه
حتى يصح تفريع قوله فلا شيء غيره
في الازل عليه على ما لا يخفى على اطلاع مرقبض

في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء
بعده في الازل ع وانما يوجد ما يوجد على حسب
ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها
بالممكنات بوجودها واوقاتها والزمان من
جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية
بوجوده المتناهي وليس انه تعالى متقدما عليه
بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يقال
انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة
في ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية في
وجود الممكن وعلى فرض ان يكون كافية يلزم قدم
الممكن فلا بد من تعلقها وح لا يخلو هذا التعلق من
ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى

يلزم

يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي
تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان
التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى امر مخصص
بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل
في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع
وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت
وجودية او عدمية بوقت يحتاج الى المخصص
بالبداهة واما التسلسل في التعلقات بان يكون
مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق
الارادة بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون
لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت
واراد ارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت
لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فيتوقف
تعلقات الارادة من جانب المبدأ و ينتهي من

جواب سؤال مقدر كانه قيل لو كان وجود الزمان متناهيا والله تعالى متقدم عليه بدون وجود الزمان وعدمه فاجاب بقوله وليس انه تعالى

فلا يتصور تعلق الارادة بوجوده في الازل

ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة

لامتناع التخلف وفيه نظر

هذا الترديد لا يخلو عن شيء لان الكلام على تقدير التعلق الازلي احمد

وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور

لان الاوصاف العدمية

فيه انه مع كونه كلاما على السند الاخص

وفيه بحث لانه وان احتاج

لو كانت الارادة متعلقة بالارادة المتعلقة بوجود الممكن

ابتداء ان هذا

جانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وح
يكون الحلل كما يقول بعض الغلاسفة من تعاقب
الاستعدادات الغير المتناهية حتى ينتهى الى
الاستعداد القريب الذى يلى المعلول
فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان
برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور
الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة
وتعلقها الذى يلى الممكن قلت وانت تعلم
انه لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل
ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب
ويتوارد عليها تعلقات مرتبة غير متناهية على
نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية
على المادة فليس الارادة ولا المريد طرف السلسلة

كما ليست

كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول
بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان
صدر عن البعض ممن يعتقد عليه الانام بالاعتقاد
والوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض
بما اعترفوا بجدوثه بان يقال مع الدليل يقتضى
ان لا يوجد شئ من الحوادث اليومية واجيب
عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم بارها
هو التسلسل فى الامور المرتبة المجتمعة فى الوجود
وهو محال اما التسلسل فى الحوادث اليومية فتسلسل
فى الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها المتأخر
ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك
عندهم قديمة وحركاتها دائمة فهى ذات جهتين
الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار

صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت
واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت
مما سبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور
العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم
الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم
الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال
على سبيل التعاقب موجودا وقد قال
ذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رايت
في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش
وقال الامام حجة الاسلام ردا لجوابهم
المذكور ان هذه الحركة مبداء الحوادث امامن حيث
انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان
كانت من حيث انها مستمرة فكيف

صدر

صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء
في بعض الاحوال دون بعض وان كانت
من حيث انها متجددة فما سبب
تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب
آخر البتة ويتسلسل واعترض عليه
بان هذا التسلسل جائز عندهم
لعدم وجوب اجتماع الاحاد وهم
القائلون بجواز التسلسل في الامور
المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد
عبارة عن انقضاء شيء وحدوث
شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد
لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما
امر موجود او عدم امر موجود او بعضها

امر موجود وبعضها عدم امر موجود
فعلى الاول ينقل الكلام الى علة ذلك
الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل
في الامور الموجودة المجتمعة
المترتبة وعلى الثاني فيكون ذلك
العدم عدم جزء من اجزاء علة
وجوده ضرورة ان ما لا يكون
وجوده علة لوجود شيء
لا يكون عدمه علة لعدمه
فيلزم التسلسل في الموجودات
التي هذه الاعدام اعدام
لها وعلى الثالث لا بد ان يكون
احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام

اوكلاهما

اوكلاهما غير متناهية وعلى الوجهين يلزم
التسلسل في الامور الموجودة والحاصل انه يلزم
التسلسل من الامور الموجودة المجتمعة المترتبة
اما في حال وجوده السابق او حال عدمه
اللاحق لان عدمه ان كان بسبب عدم امر موجود
او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم
عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم
التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة
في حال عدمه وان كان بسبب عدم امر
موجود لا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل
المذكور وقت وجود ذلك الحادث
وقس عليه الشق الثالث فان قلت
على التقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا

الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع
لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم
التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع
فى الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها ولو كان
الا كان وما فى انتفاء ما هى مانعة عنه قلت تلك
الموانع متعاقبة فى الحدوث فان اجتمعت
فى الوجود لزم التسلسل المستحيل لان احادها مترتبة
فى الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة فى
الوجود فيجرى فيها التطبيق ولا يقدح فيه
عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذى
فطرة سليمة فانا ناخذ السلسلة المبتداة
من الحادث فى اليوم ونطبقها على السلسلة
المبتداة من الحادث بالامس ونسوق البرهان الى الاخر

وان لم

وان لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الى علة
عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات
الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان
علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول
يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية
وعلى الثانى يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع
موقوفا على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل
المستحيل فى اسباب وجوده الوجه الرابع ما عول
عليه بعض المتاخرين وهو ان القول بتوارد
الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة
قديمة بل عدم تناهى حوادث متعاقبة مع وجود
قديم مطلقا سواء كان تلك الحوادث واردة

على ذلك القديم عارضة له او لا يخفى معقول لان
القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث
اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث
ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل
واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون
لا محالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون
سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو
بط بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث
الغير المتناهية عليه ان لا يوجد تلك الحالة
مقارنة دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين
دوام المقارنة بعض الافراد والسبق على كل فرد
بديهة قلت هذا بديهة العقل فان تقدم القديم

على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم
كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل
فرد منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها وههنا
ما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث
اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث
السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع
دوام المقارنة لفرد آخر منها وانما يلزم ما ذكره
لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه
الحادث في زمان واحد وليس كذلك بل انما
يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية
فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام
المقارنة لفرد ما منها وذلك ظ وقد اعترض عليه
بان الحكم بالمنافات انما يلزم لو استلزم حدوث

كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد
الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده
لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث
المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث
الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم
ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون
شي من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم
بعيد وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة
بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم
قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث
فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم
النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام
سخيف لان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزال

فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث
لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد
لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول
هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من
يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين
وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير
المتناهي في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد
على دليلهم ان برهان التضايف بعينه من
البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل
في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة
الوجود او لا وذلك ان حاصل برهان التضايف
انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية
لزم ان يكون عدد واحد المتضايفين اكثر من عدد

المتضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين
متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان
التسلسل من جانب المبداء واخذنا سلسلة من مبداء
مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له
مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة
له سابقية ومسبوقية فيتكافؤ اعداد السابقيات
والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى
في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد
عدد المسبوقات على عدد السابقات بواحد وهو محال
ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل
من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما
فيما نحن فلا ينفيه هذا الدليل فان الحوادث كما لا
اول لها لا آخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية

لانهما غير متناهيين فلا يظهر عدم تكافيهما

فلا يظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا واحدا
من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا
يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد بعينه لا يكون
معها مسبوقية حتى يتكافى المسبوقية التي في
المبداء وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت
المبداء مسبوقية لا يكون بازائها سابقية كما
في وجد في المبداء سابقية وليس معها مسبوقية
لتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء
السلسلة من الجانبين ومن البين ان هذا البرهان
يجري في الامور المتعاقبة في الوجود وايضا لان
عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء
اجتمعا في الوجود او تعاقبا مثلا لا يمكن ان يكون
الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود

او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور
المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي
الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة الوهم
اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية
وجملة اخرى غير متناهية من الحوادث الذي
قبل مبدا الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق
مبدا الجملة الاولى على مبدا الجملة الثانية ينطبق
ساير احاد الاولى على ساير احاد الثانية
ولنسوق الدليل الى آخره فان كان تجويزهم التسر
في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على
امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك
لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك
فالدليل وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف

لان غير المتناهي غير موجودة هناك وليس المدعى
الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما
لم يجتمع الآحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية
موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها
اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب
والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان
لم يكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان
جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان
كل واحد من آحادها موجودة في جزء من تلك
الازمنة والموجود اعم من ان يكون في الآن
او في الزمان فالموجود في الزمان اعم من ان يكون
على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب
بل الموجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر

فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة في
الدهر والدهر وعاء الزمان فالموجود في الزمان
على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي
فاخراجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه
اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه
هو اما الانتهاء على تقدير عدمه واما مساواة الجزء
للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب
فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في
نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس
الامر بشيء من الاشياء سواء كان احاده مجتمعة
او غير مجتمعة فان البديهة حاكمة بان طبيعة العدد
بل الكم مطلقا يابي عن قبول مساواة جزئه لكله
فليتامل واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل

الاجتماع

الاجتماع والترتب وقد سبق انفا حال الشرط
الاول واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه
بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتب لم يكن للعقل التطبيق
اذ لا نظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق المبداء
على المبداء انطباق كل واحد من احاد السلسلة
الثانية على نظيره من احاد السلسلة الاولى ويتضح
ذلك بسلسلة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفي
في الاول تطبيق المبداء على المبداء وفي الثاني لابد
من تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك
مما يعجز عنه العقول في صورة عدم التناهي
وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي
النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى
التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المرتبة بان يلاحظ

من التطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل
بخلاف الاحاد المترتبة فانه يلزم

العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون
بازاء واحد من اخرى اولا وعلى الاول يلزم
وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق
الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يمكن
العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء واحد واحد
مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف دون
الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا
ذلك بانهم في السلسلة المترتبة لا يظهر تنقص
الزيادة الى طرف الاتناهي فيظهر الانقطاع
وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ههنا كان
الزيادة في الاوساط وفي ههنا كلام اخر يندفع
به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا
يستلزم الترتب لان المجموع متوقف على المجموع

بلا واحد

بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط
عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات
المترتبة يظهر التناهي في المجموع والمجموع الذي
ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا
لا يكون بعده مجموع اخر وذلك هو الاثنان
فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعده متناهية
الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا و
ان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد
والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير النهاية فتنطبق
السلسلة المبتداة من الواحد على السلسلة
فيما فوقه قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد
مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع لما اشتهر
من ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات

لا من الاعداد التي هي اقل منه فان تركب العشرة
من اربعة وستة ليس اولى من تركبه من
الثمانية والاثنين ولا من غيرها التي تحتها فاما
ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له
اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء
واحد وهو محال واما ان يقال بنفي تركبه منها و
لما بطل الاول تعين الثاني قلت هذا الكلام
انما يمشي اذا كان لكل عدد صورة نوعية
متغايرة لوحداته اما اذا كان محض الاحاد
فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من
الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب
بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها
ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب

ان بعض المتاخرين مع تصريحه بان العدد محض
الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه
من الاعداد التي تحته ومن البين ان واحدا
وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد ثم
ان عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته
لا ينافي تركب معروض العدد من معروض تلك
الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمروا اجزاء
زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اي
معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد
وعمرو وخالد اي معروض تلك الهيئة الاجتماعية
وليس المعروض الاول خارجا من المعروض الثاني
ولا عينا له فيكون جزءا منه وعلى ذلك يبتني
ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة

من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن ا وحده
ب وعن ب وحده ج وعن مجموع ا ب ج د حتى
يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه يبنى
البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير
توقف على بطلان الدور والتسلسل وحاصله
انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل
واحد من السلسلة يكون مستندا الى علة الموجودة
فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزئه
او خارج عنه والاول والثاني باطلان على ما بين
في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع
الممكنات هو الواجب ولا قدح في هذا
الدليل الا بانا نختار استناد المجموع الى جزئه

على ما

على ما فصلناه في بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد
الا كل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه
ليس هناك الا الآحاد وهم فاسد مخالف
لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم
ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض
البرهان به قلت لو كان علم الواجب بالاشياء
بحصول مفصلا لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك
ممنوع لجواز ان يكون علم الله تعالى واحدا بسيطا
كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات
بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب
الفلاسفة الى ان علمه تعالى اجمالي وذهب بعضهم
الى نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق
علم الله تعالى يستدعي بسطا في الكلام لا يتحمله

هذا المقام فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية
سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا
فيجري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث
العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي
متناهية لان الحوادث لها مبداء والحوادث
الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها
ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة
عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها
في علم الله تعالى فهي هناك متحققة غير متكثرة
وان كانت بحسب وجودها في الخارج
فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون
الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث
الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات

ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
محال الجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث
انما يتحقق وقت وجودها فان صفة العلم قديم
والتعلق حادث وانت خبير بان العلم
ما لم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما
بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما
في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت
العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم
المحذور المذكور قلت قد حقق في موضعه ان
العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل البسيط
الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي
العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث

هي لغرض قالوا العلم الاجمالي للمبادي هو الخلاق
للصور التفصيلية في الخارج ولك ان
تقول التعقل الاجمالي فينا ايضا مبداء للصور
التفصيلية في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام
في هذا المقام لانه من اصول العقايد الدينية وقد
كثر فيه تعارك الاراء وتصادم الاهواء ولم
يات جمهور المتكلمين في هذا البحث بشيء
يعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد الممنوع
البعيدة التي يأباها الطبع المستقيم اشد
الاباء فبقي نفوس الناظرين فيها ما يتمالى
مذهب الحكماء بل الائمة التي اوردها ايضا شانهم
ذلك بلا امتراء ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه
ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم ان

ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء
من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان
كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا
امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهي الامتداد
المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه
فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به
في الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد
كذلك الا اذا كان له راسم موجود ممنوع فانا
نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتاخر
بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان
يكون له راسم موجود بل نقول نتوهم هذين
الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين

تقتضي بامتناعهما واذا كان متناهيا لم يكن قبله
شيء لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد شيء
لا لان المكان غير متناه فان الله تعالى متقدم على الزمان
لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى
تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات
اذا لاحظها الزكي انقلع من نفسه الركون الى
المذاهب الباطلة في هذا المطلب والله هو الموفق
لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء اي
العدم الطارئ على الوجود واختلفوا في وقوعه
فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء
ابدان الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام
لم يقل فناء الانسان وكذا لم يقل فناء اجزاء الانسان لئلا يتوهم
ولا يرد عليه ان ادريس عليه السلام في الجنة وهي دار

الخلود ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها
دار الخلود بعد استقرار اهل النار واهل الجنة كل في مقرهم
يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام
في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما وقال
في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض
المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية
انه ليس في الوجود الا الله تعالى وان كل شيء
هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من
الاوقات بل هالك ازلا وابدا وذهب
الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في
حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله وعلى
ان النظر اي اجمع اهل الحق على ان النظر وهو
الفكر في معرفة الله تعالى اي لاجل معرفته ففي ههنا

لتعليقه كما في قوله عليه السلام تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله فانكم لن تقدروا قدره ... والمراد
بمعرفة ههنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية
الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما
معرفة ذاته تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم
من قال بامتناعه عقلا كحجة الاسلام وامام
الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على
دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو في اثولوجيا
انه كما تعترى العين عند التحدق في جرم
الشمس ظلمة وكدورة تمنعها من تمام الابصار
كذلك تعترى العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى
حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه تعالى وهو كما
ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على
امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية

والرسم

والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط
وهو ضعيف لان البساطة العقلية محتاجة
الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا
اذ لا دليل على امتناع افادة الكنه في شيء من
المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص
يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبديهة بعد تهذيب
النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات
البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث
الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه السلام
سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا
في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله فانكم لن تقدروا
قدره وقال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك
الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى كرم الله وجهه

فقال العجز عن درك الادراك ادراك والبحث
عن سر الذات اشراك واجب شرعا لقوله
تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيى الارض
بعد موتها وقل انظروا ماذا فى السموات والارض
ولقوله عليه السلام حين نزل ان فى خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى
الالباب ويل لمن قراها ولم يتفكر فيها ويل لمن
لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب
لانه عليه السلام اوعد بترك الفكر فى دلائل
معرفة الله ولا وعيد على ترك الواجب وعند
المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب
عقلا وهو موقوف على معرفته ومقدمة الواجب
المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن

والقبح العقليين وسياتى ابطاله ويمكن اثباته
على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى
واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون
معرفة المعبود فمعرفته مقدمة الواجب المطلق
فيكون واجبا ولما توقف على النظر فيكون
النظر ايضا واجبا فان قلت قد ذهب
بعض الائمة كالامام الغزالى والامام الرازى
فى بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب
بديهى فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى البداهة
بالنسبة الى جميع الاشخاص فى محل المنع
ولئن سلم فالنظر فى سائر صفاته من العلم
والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها
ليست بديهية بلا ريب ولعل الحق ان النظر

انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما يليق بها
بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر
في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم
يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث
يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام المعاندين
وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه
لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر شخص
متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب
للذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر
عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة
العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام
التي يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى
من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه

مرابط الجهل والتصدي لرياسة اهل العلم والتمييز
بينهم وبين غيرهم من عري عن العلم والتمييز متوسلا
في ذلك بالجوم حول الظلمة والانخراط في سلك
اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة سعيا لتحصيل
مراحمهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واوصلهم الى جهنم
وساءت مصيرا فان قلت ان النبي عليه السلام
والصحابة والتابعين كانوا يكتفون من العوام
بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع
ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر
والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت
ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يظهر له دليل
دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم
لم يكلفوا بالنظر في اول الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار

والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله تعالى
وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات
والمواعظ والخطب على ما يشهد به الاخبار والاثار
غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي عليه السلام واصحابه
والتابعين وقرب الزمان بزمانه كانوا مستغنين
عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه
الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين
بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبهة والشكوك
منطرقة الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم
كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم
الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى بحسب
ما يقتضيه استعدادانهم قال الاعرابي البعرة تدل
على البعير واثر القدم على المسير افسماء ذات البروج

والارض ذات فجاج الا تدلان على اللطيف
الخبير وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك
قال عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها
وقال جعفر الصادق رحمه الله عرفت الله تعالى بنقض
العزايم وفسخ الهمم وانت اذا تاملت واحطت
بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم
الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية واما هو فرض
عين هو تحصيل اليقين بما ينشرح صدره ويطمئن
به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف
علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال
الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليه وجوب
الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة

عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام
الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد
الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها
على القصد والنظر هو فعل اختياري قلت
على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا
اختياريا وهكذا فيلزم الدور والتسلسل والتحقيق ان
الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة
تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور
الامر الملايم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق
يوجب الارادة اذ هي نفس تاكد الشوق
على ما ذهب اليه البعض ولا مدخل للاختيار في الشوق
والارادة وليس هناك امر اخر يصدر بالاختيار
يسمى قصدا والحق عندي انه اذا كان النزاع

في اول

في اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور
وان كان في اول الواجبات على المكلف مطلقا
فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول
الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف
قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات
فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد قال الشريف
العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب
مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في
السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق
بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب
الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه
الشيء بديهة لا كما قيل من ان التكليف بالمشروط
والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف

بالمحال فان لازم استحالته بل المحال هو التكليف
بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط
والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط
والجزء فيخرج لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو
وجود الكل والمشروط بدون وجود اللازم
اعني الشرط والجزء وهو محال بديهة وبه
اي وبالنظر الصحيح يحصل المعرفة اما بطريق
جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة
لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة
الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما ذهب اليه
المعتزلة وهو ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة
فعل آخر صادر منه بالسبب آخر كحركة المفتاح
الصادر بسبب حركة اليد والقائمة بالمباشرة

فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه وهو الاول بالمباشرة والثاني بالتوليد

وهو ان يصدر منه فعل بلا واسطة فعل آخر
والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف
عند المحققين ومن مقولة الانفعال او الاضافة
عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو
الاثر المترتب ومثلهم بحركة المفتاح يأباه
واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة
بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض
عند الاستعداد التام من القابل واجب
عندهم قال في المواقف ههنا مذهب
آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول
العلم من النظر الصحيح واجب وجوبا عاديا
غير متولد عنه فان بديهة العقل حاكمة بان من
علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصر

في ذهنه بان المقدمتان مجتمعتين على
هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث
واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات
مستندا الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب
مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء وكونه قادرا مختارا قال قدس سره
انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد
الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض اثاره
مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا
فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان
الكل واقعا بقدرة الله تعالى كما تقول المعتزلة
في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب
بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار

على

على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله
بايجاد جميع ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد
ذلك الموجب لكن لا يكون القدرة عليه
ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال
النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم
بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان
ينفك عنه قلت محصول كلام الامام
الرازي انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا
بقدرة الله تعالى ويكون النظر بحيث يمتنع
تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا
بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف
حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله
تعالى وهو العلم لبعض وهو النظر ومن

البين ان الاشعرى لا ينكر ان بعض الاشياء
لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستند عنده
الى الله تعالى ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء
ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم
بالآخر وان تعقل الكل يستلزم الجزء اجمالا
او تفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة
الله تعالى فكل ممكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو
ممكن الوجود بدون توقف تاثره تعالى فيه على
غيره فلا يرد ان ايجاد البياض فى الجسم يتوقف
على ازالة السواد بديهة وقاعدة الاشعرى تقتضى
ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة
بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد
واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر فى الحقيقة

الا الله تعالى

الا الله تعالى وان الوسايط بمنزلة الشرايط و
الآلات وقد صرح فى الشفا لكنهم لا ينكرون التوقف
على الوسايط وظ مذهب الاشعرى نفيه فقال
الامام فى المباحث المشرقية الحق عندى انه لا مانع
من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على
قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف فى
صدوره عن البارى تعالى فلا جرم يكون وجوده
فايضا من الله تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفى
امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله لتكون الامور
السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة
وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان
تلك الممكنات استعدت للوجود استعدادا
تاما صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولا تاثير

للوسايط في الايجاد اصلا بل في الاعداد
قلت هذا هو ماذكرناه من انه تحقيق مذهب الفلاسفة
بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبني
على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر
العلم اصلا قال في شرح المواقف بهم قائلون
بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت
لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ
ليس محسوسا وطريق العلم منحصر في الحس
والمهندسون انكروا افادة العلم في الالهيات متمسكين
بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي
غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد
او مادي وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات
ولم يتقرر شيء سالما عن المعارضة فعلم انهم عاجزون

عن معرفة نفوسهم التي هي اقرب الاشياء اليهم
فما ظنك في احوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ
فيه بالاليق والاحرى قلت هذا الدليل لا يخفى لان
كثرة الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم
وكون الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة
ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه
ان لا يكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم
لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب
الاسماعيلية الى ان معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم
الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان
الاختلاف في معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى
ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون
في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان

يحتاجوا اليه في اشكل العلوم اولى قلت فيه
انما يدل على العدد دون الامتناع على ان كثرة
الاختلاف لو كانت دليلا على عدم العلم لدل
الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم
فلا حاجة الى المعلم لانا نعلم ضرورة ان من علم
ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم
ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم اولا وانهم
وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا
انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان
العقايد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد
بها قلت كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن
اماما وعلى ان للعالم صانعا لم يزل ولا يزال اعادة
لفظ العالم لتوسط مبحث النظر واستدل القوم

بانه

عليه بانه محدث وكل محدث فله مؤثر محدث
فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم
والاولان باطلان فتعين الثالث واجبا
وجوده لذاته وممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته اذ لو
لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا
فيكون حادثا لان القديم ينافي التأثير عندهم
فيحتاج الى محدث ولو جوز التأثير في القديم فلا بد
كما هو مذهب الحكماء
ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل
ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات
علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من المحققين
المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان له
وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره
وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات

الموجودة في بادي النظر امر اشترك فيه الجميع
وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق واما
تخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية
التي هو منتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان
يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستندة
الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره
وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت
ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي
فلا شك انه ليس عين الواجب ولا عين
شيء من الموجودات وان اريد به معنى آخر
اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع
لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ انتزاع هذا
المفهوم البديهي وهو في الواجب عين ذاته بذاته

وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب
جمهور المتكلمين ايضا لما كانت الذات علة للوجود
يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم فلا
نزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية
استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة
العقل حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان
الايجاد فرع الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها
لزم تقدم وجودها على ايجادها لنفسها فان
كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم
الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى
يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البديهة
حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه
بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور ذلك

الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فالقدرة
ذلك بالبيان الصادق لا خالق سواه جوهرا
كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل
من خالق غير الله قال امام الحرمين في الارشاد
اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء
على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان
الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق
بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به
وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة
قال بديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش
وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة
السمعية التي ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب

المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة
بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر
من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار
نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها
الى قدرته تعالى خلقا له فهي خلق للرب ووصف
للعبد وكسب له وليس كسبا له تعالى وقدرته خلق
الرب ووصف العبد وليس كسبا له واكثر المعتزلة
على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاد
ابو اسحق الى انها واقعة بمجموع القدرتين على ان
تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضي اليه على انها بمجموع
القدرتين لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل
وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظ
انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف

الطاعة والمعصية والآزم عليه ما الزم على المعتزلة
بل اراد به ان القدرة مدخلا فى ذلك الوصف
فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال
فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا
ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم
هما يوجبان وجود المقدور وقلت مبنى هذا على
مذهب الحكماء فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى
فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح
به فى شرح الاشارات ايضا حيث قال
شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا
المعلولات التى هى فى المرتبة الآخرة الى المتوسطة
والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب
الكل الى المبدا الاول و يجعل المراتب شروطا

معوة

معوة للافاضة و هن مواخذة تشبه المواخذات
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه
جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما اثبتوه
وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل واما
سائر الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود
الا ما هو برى من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا
هو مبدا الاول لا غير وما نقل عن افلاطون العالم
كرة والارض مركزها والافلاك قسى والحوادث
سهام والله الرامى فاين المفر يشعر بذلك ايضا
وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة العبد
لما لم يكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح
فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة فان

الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم
تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق
الثواب والعقاب والجواب ان القدرة
لا تستلزم التأثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب
والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم
هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق
الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول
الاشعري وسياتي بسط الكلام فيه ان شاء الله
تعالى ولنا في مسئلة خلق الافعال رسالة منفردة
متصفا بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات
النقص نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه ان
بان المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت ان
بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب

يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون
له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابي بل
شعري وان ذكره بعض المشهورين بالعلم والاخلاق
بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى قادرا
عالما متكلما وكذا في ساير الصفات ولكنهم
تخالفوا في كون الصفات عين الذات او
غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة
الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري
الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات
بان ذاته تعالى من حيث هي مبدا الانكشاف
الاشياء عليه علم ولما كان مبدا الانكشاف
عليه ذاته بذاته كان عالما وكذا الحال في القدرة
والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذا

المرتبة اعلى من ان يكون تلك الصفات مغايرة
للذات فانا مثلا نحتاج فى انكشاف الاشياء الى
صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها
بل بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل
فى محصول كلامهم نفى الصفات واثبات
غاياتها ونتائجها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها من
الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج
واستدل الفريقان على نفى الغيرية بانها لو زادت
لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلابد
لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب
او غيره وعلى الثانى يلزم احتياج البارى فى
كونه عالما قادرا مثلا وبالجملة يلزم احتياجه فى
صفات كماله الى غيره فيكون ناقصا بالذات

كاملا

مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد
الحقيقى امور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه
فلا يكون مصدر الكثرة كما بينوه فى موضعه وايضا
يلزم كون البسيط الحقيقى فاعلا وقابلا وقد بين
فى موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل يمنع
احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا الحدوث
وهى قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول
بان علة الاحتياج هو الحدوث يمنع القديم
الممكن واما اذا اثبت قديم ممكن فمنع احتياجه
مكابرة صريحة اذ مع التساوى لا بد من مرجح
كيف واحتياج هذه الصفة الى الموصوف بين
لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع
عدم احتياجها قول متناقض فى نفسه ومناقض

فان الصفة يستلزم الاحتياج فالقول بعدم الاحتياج ينافيهما مع قطع النظر عن كونها قديمة والصفة مع القديم ينافى الصفة للاكورة ولا دخل للقول بعدم احتياج الصفة فيها يوسف قره باغى

لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث
لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى
الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي
الحدوث وقيل لو سلم الاحتياج فلا نسلم انه
لا يجوز كون علتها غير الواجب والدليل انما قام
في وجود موجود مستغن عن غيره واما استغناؤه
في الصفات عن غيره فلم يقم عليه حجة وانت
تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق
نقله بل يخالف الفطرة السليمة ولو سلمنا كون
علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا ولا نسلم
ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان
لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي
ذكروها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه

وانت

وانت تعلم ان هذا ينافي ما نقل الى العقول لكونه تعالى
فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار
غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه مخصصا
للقاعدة العقلية كما يتوهم لان القاعدة لا تشمله
ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة
الوجود التشخص وساير الصفات الكمالية على
الماهيات الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء
هذا او المص وان لم يصرح بزيادة الصفات لكنه
اشار اليه بقوله المتصف بجميع صفات الكمال
لانه اراد نفي العينية بما علي قيل من ان مذهب
الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها فتذكر
القانون بالجزئية بان النصوص وردت بكونه
تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشيء

عالما معلق لقيام العلم به في الشاهد فكذا في
الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا
العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة
وهكذا وضعفه ظ فان قياس الغائب على الشاهد
قياس مع الفارق الا يرى ان القدرة قد تزول
في الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست
مؤثرة عند الاشعري واتباعه وفي الغائب
بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من
قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك
بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا وبرادفانه
في اللغات الاخر وهو اعم من يقوم به العلم اولا
واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره بان
نفي العينية بديهي فلا يحتاج الى دليل واما نفي الغيرية

فان

فان الشرع والعرف واللغة تشهد
بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين وكذا
الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير
زيد وليس فيها غير عشرة رجال صحيح
مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد الرجال
انت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي
غير المنفي من نوعه والا لزم عدم كون ثوب
زيد والامتعة التي في الدار غيره ولا قائل به
وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان
يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه
بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين
بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما ووجود
الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما

توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم
وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما
مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض
ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف
فان علاقة اللزوم عندهم ينافي الغيرية لترتب
احدهما من الاخر لا مجرد مصاحبتهما دائما واورد
على التعريف المختار رح انه اراد جواز الانفكاك
من الجانبين انتقض بالباري تعالى والعالم
لامتناع عدم الباري تعالى وبالعرض والمحل
بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض
والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من
جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود
الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكونا

موجودا ان جاز انفكاكهما في حيز او عدم قلت
النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين
ليسا موجودين عند المتكلمين لا قديم عندهم
سوى الله وصفاته فيكفي في دفع هذا النقض
المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات
مادة النقض ولا يكفيه الفرض فلا حاجة الى
تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام
فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع
عدم الاخر لان ما قيل ما ثبت قدمه امتنع عدمه
غير مسلم اذ يجوز ان يكون متوقفا على عدم
امر مانع فيحدث المانع وينتفي القديم وان
ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد ان يجوز
عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما

توجب

الجزء والكل والموصوف والصفة متغايرين و
اجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك في
الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل
منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز ذلك
في الصفة بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة
الى الكل وقال الاستاذ قدس سره في شرح
المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في
التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد
فلا يصح هذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري
تعالى موجودا او متحيزا بدون ان يتعقل العالم
كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا
للمطابق وغيره وح يلزم التغاير بين الصفة
والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل كل منهما

بدون

بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا او غير مطابق
قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون
هذا القيد لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون
الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر
تجويزا مطابقا للواقع
والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع
بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل
بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة
والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه
ولو عرف الغيران بانهما شيئان الذاتان
لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر خرج
الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن
يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع
الملزومات واللوازم خارجة عن التعريف

ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف
ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور وقولهما
الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او
تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه
الجزء والكل ولا باس به لان الغرض منه الاحتراز
عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك للجزء
والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الجزء والكل
مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك
جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالته لا يصح
التعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم
المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك
يشنعون على الاشعري فكيف يقولون

بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث
لهم على ذلك قال الامام الرازي ان هذا الاصطلاح
من الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى
كما خصص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم
الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو
نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك
فلا فائدة ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية
قال صاحب المواقف انها لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات
قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات
مثل العالم والقادر لا في مباديها والكلام انما
هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها
ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري

يجب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو
ولا غيره واستدل المعتزلة بانه لو كان للواجب
صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام
الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة
فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات
ثلثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر
والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء
مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها
الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس
من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة
الصفات وعدم زيادتها ليس من الاصول
التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت
بعض الاصفياء انه قال ان زيادة الصفات

وعدم

وعدم زيادتها وامثالهما لا تدرك الا بالكشف
ومن اسند الى غير الكشف فالمراد به كان غالبا
على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ادري باسا
في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه
المسئلة فهو تعالى عالم اما سمعا فلقوله تعالى هو الله
الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة واما
عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها
ومن تفكر في بدايع الآيات السماوية والارضية
في نفسه وجد دقايق حكم تدل على كمال حكمة
صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سنريهم
اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق ولا يرد ان الحيوانات قد تصدر عنها افعال
عجيبة متقنة كما يشاهد من بيوت النحل

وعن بلد فانها مخلوقة الله تعالى على اصول الاشعري
اذ لا مؤثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات
بها ممنوع بل ظ الكتاب والسنة تدل عليها قال الله
واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا
ونظائرها في الآيات والاحاديث كثيرة لجميع المعلومات
ذاته تعالى وغيره كلية او جزئية اما علمه بغيره فلما سبق
من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه تعالى بذاته
فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه
هو الذي يعلمه وهذا مما اتفق فيه الفلاسفة وقد
صرح به ابو علي وابو النصر منهم ويشهد به الفطرة السليمة
وهذا هو النهج الملايم بهذا المقام والفلاسفة
اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام واشتهر عنهم
انه تعالى لا يعلم الجزئيات الحادثة بالوجه الجزئي

بل انما

بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد يكثر
تشنيع الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة
الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال في
شرح الاشارات اعلم ان منع الفلاسفة
يشبه سياق الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام
باحكام تعارضها في الظ وذلك لان الحكم
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان
لم يكن كليا لم يمكن باحاطة علم الواجب بالكل
وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته
اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة
فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كونه
تعالى موصوفا بالتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي
بامر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا باب

الفقهاء ومن يجري مجريهم ولا يجوز ان يقع
امثال ذلك في المباحثات المعقولة لامتناع
تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوخذ بيانه
هذا المطلب من مطلب آخر وهو ان يقال العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب
الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من
حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجريها فلنا حاصل
مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو
التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان
بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من
فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا
بعض

بعض الاشياء معلومة له تعالى علوا كبيرا
بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه
على وجه التعقل فان الاختلاف في نحو الادراك
لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية
صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم
لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير
نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى
عن ذلك لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم
على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه
من المتفلسفين كابو البركات البغدادي
بناء على ما اشتهر بين المتاخرين من ان
التشخص الذي به يمتاز الشخص عن سائر
افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان

الفصل داخل في قوام النوع وح فالتشخص
تشخص لا نوع له وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا
بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم
لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه يسمى
بالتشخص بل امتياز كل عن سائر افراد نوعه
بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجلي واما
بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده
الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن
لتلك العوارض مخصوص به وتلك العوارض
التي تسمى مشخصة هي عنوان التشخص وعلامة
التي بها يمتاز عندنا ولذلك تختلف تلك
العوارض بحسب اختلاف تلك المدارك
فيتشخص عند بعض المدارك بعوارض مخصوصة

وعند بعض آخر بعوارض اخرى والعوارض
والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها
جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات
فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار
هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية
كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليست
الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي شيئا
داخلا في قوامه ليس ذلك في الكلي بل هما نحوان
في الادراك فيتعلقان بشيء واحد واذا كان
مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان
صوابا او خطاء فان ما ينفونه عنه هو الادراك
الشبيه بالتخيل وهو في الحقيقة نقص على
ما فصلوه في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات

كمال في حقنا وهي في حقه تعالى نقص كذلك
بمثله هذا الادراك كان في حقه تعالى نقصا ولا يتعلق
بذلك القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول
برجوع السمع والبصر الى علم كالاشعري وفلاسفة
الاسلام والتكفير الذي صرح به الغزالي وغيره
انما يتعلق بمن نفى علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الذي يفضي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات
كما اشرنا فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة
ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور
الجزئي حيث قال في الاشارات الرأي
الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وبينه الشراح
بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء ولذلك
اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة

جسمانية هي مبدأ التخيل الحركات الجزئية وربما
سماها نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه
كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو
ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم
تعقله للاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح
بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه
كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن
رأي كلي وقد صرح به الشيخ الرئيس في
التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل موجود
وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض
منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له
من نوعه على انه لا فرق بين النوع المنحصر في الفرد
والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق بان

بين كلاميهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول
المشهور وهو ما لا يمتنع نفس تصوره عن وقوع
الشركة والثاني ما هو مشترك بين
كثيرين وصحة الصدور مبني على المعنى الاول
مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع
الصدور مبني على المعنى الثاني ولكن بقي انه يمكن
ح في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث
ينحصر في فرد فلا يثبت النفس المنطبعة واعلم ان
مسئلة علم الواجب مما يتحير فيه الافهام
ولذلك اختلف المذاهب فيها فذهب البعض
الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات
عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى
صور مجردة غير قائمة بشيء وهي التي اشتهرت

بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته
تعالى وظ عبارة الاشارات يشعر بذلك
لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال
هو الله تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير
ان يتكثر فيها صورها في جوهره تعالى او يتصور
حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنها صورها
معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك
الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل ذاته بذاته
وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء
وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات
وغيره يحوم حول ظ كلام الشفاء في هذا الموضع
فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته
بذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها

هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو
بها هو واعتبر من نفسك بانك اذا تعقلت
شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة من غيرك
ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا
بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل
انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك
وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب
وان كان حالك مع ما يصدر بمشاركة غيرك
هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه
لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن ان كونك

محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك لست محلا وانما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول
تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلك
اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه
آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من
غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول
قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير
بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار

يعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو
معلول الاول الواجب كانت جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية على ما هو عليه الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك
الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل
باعيانها تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود
على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة
من غير لزوم محال قلت هذا الكلام اقناعي
من وجوه الاول ان ما ذكره من عدم احتياج
العاقل في ادراك ذاته الى صورة غير صورة
ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه
لذاته الى صورة وذلك الصادر غير بين وما ذكره
من الاعتبار من نفسك لا يفيد يقينا بل ولا ...

المعتبرين وحكمت بان العقل لذاته علة لعقله
لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني
ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من
غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الاول اياه شيئا واحدا من غير تغاير
يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا
فيه ثم كما حكمت بكون التغاير في العلتين
اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول
اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة
مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل
ما ليس بمعلولات لها لحصول صورها فيها وهي

يعقل

به قال الصورة العقلية القائمة بذات العاقل
من صفات ذاته والدائم مع سائر الصفات
حاضرة عند نفسه غير غايب عنها وليس المعلول
الاول من صفات الواجب تعالى حتى يكون
حضوره مستلزما لحضوره وادراكه الثاني لا ادراكه
ان يتعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى
صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل
النفس صورة بنفسها مع انها صادرة عنها
بشاركه غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل
في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره
فيه بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور
مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا نعم لو كانت النفس عالمة ببعض

ما يصدر عنه من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج
الى الصورة لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر
كذلك فانا نحتاج في تصور امور الصادرة عنا
المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان
الثالث ان قوله ولا تظن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياه فانك
تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف
لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين
من كونه ذات العاقل او وصفا له الرابع ان
قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه
اخر غير الحلول فيك حصول التعقل غرض بل يكاد
يكون مصادرة على المطلوب الخامس ان
قوله معلوم ان حصول الشيء لفاعل في كونه

حصول الجزء ليس دون حصول الشيء الفاعل
ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر
الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد
واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن
لا يظهر ان الحصول على اي وجه كان يكفي في حصول
التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول
للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل في بعض الوجوه
في معنى الوجوب والامكان شرط التعقل
كما ان حصول السواد للقابل شرط لاتصافه بالسواد
وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول
للقابل لا يستلزم الاتصاف بالسواد من قوله
اذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين

ايض اعني المعلول الاول وتعقل الاول شيئا واحدا
لكم بحث اذ المعلول الاول باي الاعتبارات
الثلث التي لا تزيد عليها في الخارج علة للمعلولات
الثلث المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه
فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه
السابع ان القول بتعقل الواجب صور
الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها
في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر
العقلية مع تلك الصور الحاصلة فيها يفضي
الى كون علم الواجب لما تأخر عن تعقل
تلك الجواهر بتلك الصور الحاصلة فيها على
ان ارتسام صور الجزئيات في الجواهر الغير الجسمانية المجردة
ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد لا يدرك

الجزئيات المادية الا بالآلات الجسمانية ترتسم
صورها في تلك الآلات وليست تلك الآلات
موجودة بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة
لذاته تعالى فلا تجري فيها المقدمة التي مهدها المحقق
هذا المطلب الثاني ان ما من انه اذا كان وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه
وعقل الواجب ليس امرا صادرا عنه بالاختيار
فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها
الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا
لزم الدور او التسلسل فاذن لا يمكن ان يكون
المعلول الاول بالاختيار بل بمحض الايجاب
فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب
بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم

كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي
في علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشيء المحض
مح بذاته وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان
العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني
من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك
الشيء معلوما وهو يفضي الى نفي كونه تعالى
عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا
كبيرا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه
يعلم بعلم البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك
العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان
العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل قلت
هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى
وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم

لان الصدور من الفاعل المختار
بالاختيار موقوف بالعلم
فيلزم ان يكون العلم سابقا عليه

فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود في علمه
تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل
الوجودات او تنتهي الى وجود واجب وكلاهما
محال قلت قد سبق ان الواجب موجب
بالنظر الى صفاته الذاتية وكل علمه تعالى ليس صادرا
عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى
فان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره
بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه
بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول
الاول على التقدير الذي قرره الشارح الا بان
لانه ليس عنده وجودان يكون احدهما علميا
وصدوره عنه بالايجاب والآخر خارجيا
وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد هو

الوجود

الوجود الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول
بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر
عنه بالايجاب و[illegible]
بالاختيار تعسف [illegible]
لان اعتبار كونه [illegible]
كونه صادرا بالايجا[illegible]
اعتبار وجود الـ[illegible]
لكونه جوهرا مجرد[illegible]
وجود آخر لجسـ[illegible]
هي بعينها الصو[illegible]
واعلم انما ذكرناه جـ[illegible]
المتكلمين اذ لم يكو[illegible]
الممكنات كلها [illegible]

ويفهم من هذا
علم حصولي
بان حصول الكل عنده تعالى
بصورة واحدة
ويعلم ايضا ان علمه تعالى
والى علمها مركب وعلم ايضا ان
من قوة واعراض
الى ان ما هو في صفته تعالى لا في كيفية
ادراكه

الوجود الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول
بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر
عنه بالايجاب وباعتبار انه خارجي صادر عنه
بالاختيار تعسف لا يرضى الفطرة السليمة
لان الاعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح
كونه صادرا بالايجاب بل اعتبار كونه علما بعينه
اعتبار وجود الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم
لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن المجرد وليس له
وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية
هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري
واعلم انما ذكرناه جار على سياق مذهب
المتكلمين اذ لا يكون علمه تعالى عين ذاته ويكون
الممكنات كلها موجودة في علمه تعالى على سبيل

ويفهم من هذا الكلام ان علمه تعالى
علم حصولي بان حصول الكل عنده تعالى
بصورة واحدة مبائنة من صورة الاجزاء
ويفهم ايضا ان علمه تعالى غير موجود في الخارج
وان علمه تعالى مركب وعلم ايضا ان الخلاف المذكور
من قيود واصل ان مسئلة علم الواجب مما يتحير فيه الافهام
الى هنا انما هو في صفته تعالى لا في كيفية
ادراكه عبد الحكيم

فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود في علمه

الوجود

الاجمال ومعنى الاجمال ان يكون العلم واحدا
والمعلوم متعددا او هو علم بجميع المعلومات
لا بالقوة كما توهم بعض المتاخرين من التمثيل
الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها
اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس عالما بالفعل
بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال المذكور
كذلك فليس الحال في الممثل هكذا والغرض
من المثال تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك
في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء
القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان تلك
الممكنات الموجودة في علمه تعالى اهي قائمة بذات
نفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء
ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات

وقال

وقال انه لم يتجاوز الحق عنها ولم يتعين ان
اي الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق
مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا
اعادتها وعسى ان يتيسر لنا بتوفيق الله تعالى
فان قلت على ما ذكرته من سياق المتكلمين
يأتي الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة
في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت
على اصولهم لا باس بقيام الممكنات بحسب الوجود
العلمي بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود
هو العلم وهي في هذا الوجود متحد ويمكن ان
ينتسب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتاخرين
من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه
ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل وليست

قائمة به وقد حققنا في هذا على ما ذكرناه في بعض
تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم
بطريق الدعوى ولا دليل عليه واما بحسب الاحتمال
فلا قدح فيه وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال
على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وح يكون الممكنات
موجودة في علم الله تعالى الذي هو عين ذاته
ولا يكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية
على ذلك والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه
اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له
ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه تعالى
بالممكنات منطو في علمه بذاته لان ذاته على
ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة
تلك الصفات انه مبداء للممكنات على الترتيب

الواقع فيعلم انه مبداء لها فيعلمها بعلمه بذاته من
غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه
يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا
بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا
بذاتنا على ما هي عليه وذلك لان كون العلم
بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول
المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة
لا يخلو عن كدر اذ المعقول من العلم الاجمالي هو ان
يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم
بالاجزاء وتفصيل اليها وليس المعلولات مما ينحل
اليها العلة فذلك يفضي الى ان يكون العلم
باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم
بالمتضايف الآخر ولا يخفى بعده فان قلت

العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور
بخلاف ساير المتضايفين قلت لو سلم انه كذلك
فلا نم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمط
ههنا ذلك لانا نريد ان نحقق علم الواجب بحيث
لا يفضي الى كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد
الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب
بغيره منطو في علمه بذاته وما بينوا كيفية الانطواء
الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه
بذاته على ما هي عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من
جملة احوال ذاته كونه مبدا لها فيتضمن علمه بذاته
علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك
الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد
المتباينين لا ينطوي في حضور الاخر ولو فرض

بينهما

بينهما اي نسبة من العلية وغيرها ولو صح
ما ذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله بكونه
مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله
فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم
ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم
الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان
يكون هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون
للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون الصورة
العينية هي الصورة العلمية ومن البين ان وجود
العلة بعينه ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون
صورتها العينية منطوية على صورة العينية
فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجوا الى ما ذكرنا
سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها

وهي باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها
باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار
كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب لانها
بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة
وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار
لانها مسبوقة بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار
والارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه
سابقا هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام وللناس تحقيق
مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام
وسنأتي عليه في رسالة مفردة ان وفقنا
الله المنعام فان قلت علم الواجب بذاته
حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم
المغايرة بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري

يستلزم

يستلزم ان لا يكون ذات الواجب تعالى
من حيث هي من غير اعتبار زائد عالما بنفسه
بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث
هي او يكون من حيث عالما بذاته مع قيد آخر
والتفسير بعدم الغيبة لا يجدي نفعا لانه ايضا
نسبة قلت عدم الغيبة نفي النسبة ونفي
النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية
فلا يستدعي المغايرة وايضا لا محذور في ان
يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بالذات من حيث
هي لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات
من حيث هي قادر على جميع الممكنات
باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند
المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك

وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى
بالنسبة الى وجود العالم دايم الوقوع ومقدم
الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دايم
اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق
طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع
الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كان العاقل
مادام عاقلا يغمض كلما قرب ابرة من عينه
بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه انما يغمضها
بالاختيار وامتناع الترك بسبب كونه عالما
بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون
علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات
لان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية

هو الامكان

هو الامكان فاذا ثبت قدرته في البعض
ثبت في الكل ولان الامكان بين الممكنات
ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى
الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون
قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو على
الله تعالى محال مع ان النصوص قاطعة بعموم القدرة
كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى
في اثبات هذا المطلب بل ساير المطالب
التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك
بالدلايل السمعية قلت كون شمول القدرة مما
لا يتوقف ارسال الرسول عليه بحسب نفس الامر
مسلم اذ لو فرض قدرته تعالى على الارسال فقط
لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات

ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة
اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله تعالى خارق
للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا
خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء
النبي عليه السلام تصديقه بامر يخالف عادته دل
ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا مما يتوقف
على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له انما يثبت
بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص
المعجزة فعل الله تعالى ومقدورة وان زعمه المعتزلة
واحتمال وجوده في نفس الامر لا يجدي فلا يتم
ما قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل
ساير المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول
عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على

شمول

شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء
قدير وعلى شمول العلم بقوله وان الله تعالى بكل شيء
وعلى امثاله مريد بجميع الكائنات الارادة
صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص
احد المقدورين بالوقوع وفي النسبة الضدين
الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته
احد الضدين يمكن ان يقع بها الضد الآخر ونسبة
كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان
يقع في الوقت الذي وقع فيه يمكن ان يقع
قبله وبعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما
على الآخر ويعين له وقتا دون ساير
الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهي قديمة
اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث

واله لاحاجة الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي
شاملة لجميع الكائنات لانه تعالى موجد لما يوجد
من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه
فاعلا بالاختيار فيكون مريدا له لان الايجاد
بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة
الكائنات الشر والكفر والمعصية فيكون تعالى
مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول
ان الشر والكفر والمعاصي غير مأمور بها فلا تكون
مرادة اذ الارادة مدلول الامر او لازمه الثاني انه لو
كانت مرادة لوجب الرضا بها لان الرضا
بما يريده الله تعالى واجب والرضا بالكفر كفر الثالث
انه لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا
بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع

لا يخفى ان الشارح لم يتعرض لجواب هذا الاستدلال الرابع ولهذا تعرض المحشي الخلخالي فارجع اليه نور الله مرقده

الرابع

الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا
هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك
عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توعد
بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة
للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد
تمهيد العذر بعصيان العبد بحضور السلطان
فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به
لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان
وعن الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء
لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصل ان
الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل
لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون
خلقها وايجادها اذ يتضمن مصالح ومع قطع

النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق
بايجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان
الاطاعة تحصيل ما امره المطاع لا تحصيل ما اراده قلت
ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى
بما يرضاه السيد وهو مخالف امره عاصيا
ولو خالفه ولم يات بالمامور به يكون مطيعا
لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك انه لو علم
السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذرا في صورة
المخالفة ويمكن ان يقال الامر ان كان تكوينيا
يلزم منه وقوع المامور به وهو يعم سائر
الكائنات وان كان تشريعيا وتدوينيا عليه
مدار الثواب والعقاب فالاطاعة وهو

الايمان

الايمان توافق الامر الثاني والرضا يترتب عليه
دون الاول واذا خالف الثاني متكلم باجماع الانبياء
على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير
كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة
في صرفها عن الظاهر وسيأتي الكلام في تحقيق
صفة الكلام ان شاء الله تعالى حي لان الحيوة
عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند
الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهو عندنا صفة
زائدة على العلم والارادة كما في سائر الصفات
الكمالية سميع بصير للدلائل السمعية وهما صفتان
زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات
والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات
والمبصرات كما تقول الفلاسفة قيل الاول ان يقال

لما ورد الشرع بها امنا بذلك وعرفنا انها
لا يكون الا بالآلتين المعروفتين واعترفنا بالعجز
الوقوف على حقيقتها لقصورنا ونقصاننا
وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق
به من اجماع العقلاء على ذلك فلا شبه له
اى لا يشبهه شئ فى الصفات لان صفاته
من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجل مما
فى المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر
ومستفاد من الغير وعلمه قديم وكامل وذاتى
وكذا الحال فى سائر الصفات ولا ند له ولا مثل
قيل الند هو المنادى اى المخالف فى القوة والمثل
هو المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك
فى الحقيقة هو اصطلاح المتكلمين والحكماء وقال كما

وجود

وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية
كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه بانه
لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية
فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية
المشتركة يلزم اشتراك الكل فيهما وان كانا
من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب
المنافى للوجوب ولا شريك له لقوله تعالى
لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحسب وجوب
الوجود او بحسب الخالقية او بحسب المعبودية والاول
قد مر الاشارة الى دليله فى نفى المثل وقد يستدل
عليه بانه لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا
لاحتياجه الى كل منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة

وتلك العلة لا يكون نفس المجموع ولا احدهما
ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء
فاعلا لنفسه فتأمل واما الثاني والثالث
فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فليتأمل
والثاني قد اشير اليه في الآية وقد قيل انه دليل
اقناعي بجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن
ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف
وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما
او كليهما او لا يحصل شيء منهما والكل محال
اما الاول فلاستلزام كون الآخر عاجزا فلا يكون
خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثاني
فلاستلزام اجتماع النقيضين واما الثالث
فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع

استلزامه امكان التخالف بجواز ان يكونا
متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما
اما لان مقتضاهما ايجاد الخير واما الغالب فيه
الخير واما لان ذاتهما يقتضي الاتفاق فالجواب
انه لا يخ اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته
كافية في وجود العالم او لا شيء منهما كاف
او احدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع
المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني
يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك
الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون
الها افمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم
العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال
اما اذا كان كل قادرا على الايجاد بالاستقلال

ابانا اذا كل قادرا على الايجاد بالاستقلال و
ولكن يتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم
العجز كان القادرين على حمل خشبة بالانفراد
قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم
عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك واما
يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا
نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا
لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور
الثاني الملازمتان بينتان لا تقبلان المنع
وما اورده من المثال في سند المنع لا يصلح
السندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد
منهما من الميل الذي يستقل في الحمل قدرا ما ثم
بالميل الصادر من الاخر حتى ينقل الخشبة بالجميع

الميلين

الميلين وليس كل واحد منهما بهذا القدر من
الميل فاعلا مستقلا وفي مجموعهما ليس المؤثر
الا تعلق الارادة ولا يتصور الزيادة والنقصان
في شي منهما وهذا وضحتين من سوانح الوقت
لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولي التوفيق و
الثالث وهو حصر المعبودية وان لا يشرك
بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلايل السمعية و
انعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم
دعوى المكلفين اولا الى هذا التوحيد وتوهم
عن الاشتراك في العبارة قال الله تعالى
اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون
ولا ظهر له من الاعيان ولا يحل في غيره لا بطريق
حلول الشي في المكان ولا بطريق حلول الصفة

اراد بالحلول الاول حلول الجواهر
وبالثاني الحلول السرياني كحلول
في اجزاء الجسم وهذا اذا اريد بالمكان
السطح الظاهر الحاوي والا فان كان
البعد المجرد كان الحلول فيه ايضا سريانيا

في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز
لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات
واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي
للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في
عيسى عليه السلام قال في المواقف ان النصارى
اما ان يقولوا بحلول ذاته تعالى في المسيح او
حلول صفة تعالى فيه وكل منهما اما في بدن المسيح
او نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك
وح فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على
الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات
وليسماه ابنا تشريفا وتكريما كما سمى ابرهيم
خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخير
وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد

من

من الحواريين سئل عن عيسى عليه السلام انك
تقول قال ابي كذا وامرني بكذا ارنا اباك
فقال عيسى عليه السلام من رآني فقد رأى الاب
وابي حال فيّ وان الكلام الذي اتكلم به ليس
من قبل نفسي بل من قبل ابي الحال فيّ وهو الذي
يعمل هذه الاعمال التي اعمل آمن وصدق بابي
وابي في فعلى فرض صحته وعدم التحريف
يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به
واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء
كانوا يسمون المبادي بالآباء وانت تعلم
ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب
الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتأويل الى ما علم
من الدليل فلو ثبت ذلك لكان هذا من هذا

اى جاردة العلماء بالتاويل الى ما علم بالدليل

القيس وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في علي
واولاده والائمة قالوا لا يمتنع ظهور الروحاني
في صورة الجسماني كجرائيل في صورة دحية الكلبي
فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين
كعلي رضي الله عنه واولاده والائمة المعصومين
وانت تعلم غير الحلول وان جرائيل عليه السلام
لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر بصورته وهذا وفيه
على انهم لا يريدون بالحلول معناه ولا يقوم
بذاته حادث قيل لان ما يقوم به لا بدان يكون
من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا
عنه من الازل والخلو عن صفة الكمال نقص
وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن
صفة للكمال ولا النقص في وجودها وعدمها

واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال
نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله
شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف
دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد
واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا كان
النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الافراد
قلت انت خبير بفساد ذلك كما سلف
فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من
ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان
برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد من
الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما الاضافية
والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيهما في الجملة
كالقية زيد وعدم خالقية وذلك لان التبدل

فيهما انما هو بتغير ما اضيف اليه لا تغير في ذاته
تعالى كما اذا انقلب الشيء عن يمينك
الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات
الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها
دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات
والسلوب مع تخلف المدعى لانا نقول لا نم
جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم
وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون
الخلو عنها في الازل نقصا بل قد يدعى ان الخلو
عنها في الازل كمال يظهر به استغنائه تعالى
بالقدم الزماني كما استاثر بالقدم الذاتي
على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل
ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا

كما ليس

كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما
يقال من ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية
فهو ليس بشيء كما بسطناه في بعض تعليقاتنا
واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها
عنه تعالى فجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير
متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره لبطلان
الاتحاد على ثلثة انحاء الاول ان يصير شيء شيئا
آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء
وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى او غيره
لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان
فنيا فهما معدومان ولا اتحاد وان فني احدهما
وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل بقاء واحد وفناء
الآخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما

حقيقة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا اخر
كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير
الشي شيئا اخر بطريق الاستحالة في جوهره
او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود
ابيض والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر
واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر
امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري
وان كان احدهما حالا في الاخر او بالعكس والاول
مح لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني
والثاني ايضا مح لانه لو كان المحل هو الواجب
وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي
الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة
واحدة متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة

اعتبارية

اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب
مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة
التي تحلها صورة المواليد ودعوى الاحتياج
والانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا
ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصر
من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون
نفوا الصور النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع
الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض
القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب
والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث
فلان التغير الجوهري والعرضي مح في حقه تعالى لما مر
من عدم التبدل في صفاته الحقيقية لبس بجوهر
اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز

بل ان التفسير ان عند المتكلمين واما عند الفلاسفة فهو ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ١٢

بالذات وهو تعالى منزه عن المكان والتحيز وللعرض
لان العرض محتاج الى المحل المقوم والواجب
مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب
فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة
لانها من خواص الاجسام والجسمانيات ولا يشار
اليه بهنا او هناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال
لما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم
حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم
وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء
طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من
قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال
انه في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من
العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل

الجهات

الجهات وتئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت
الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر
اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ العرش
غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية
وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا
القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين
ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم
كالاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص
الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء
لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر
المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب
والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابي العباس
احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة

ومبالغة في القدح في نفيها ورايت في بعض

تصانيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال

هو معدوم وبين ان يقال طلبت في جميع الامكنة

فلم اجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مذهب

مع علو كعبه في العلوم النقلية والعقلية كما يشهد به

من تتبع تصانيفه ومحص كلام بعضهم في بعض

المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة

الفوق كما خص الكعبة بكونها بيت الله ولذلك

يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر

غائلة اصلا لكن بعضهم اصحاب الحديث من

المتاخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق

قبلة الدعاء بل قال الدعاء هو بعينه قبلة الصلوة و

صرح بكونه جهة الله تعالى قبلة حقيقة من غير تجوز

ولا الجهل

ولا الجهل ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه تعالى

مح وانت تعلم بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم

بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا حاجة الى

سلب الجهل واما الكذب فقد قيل انه من جوز الخلف

في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه وبعضهم منع

ذلك زعما منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي

والخلف يكون في المستقبل وفساده ظ لان الكذب

هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او

في المستقبل ومن ثم كذب الله تعالى المنافقين فقال

الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا

من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع

فيكم احدا ابدا ولئن قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم

لكاذبون والوجه في دفعه ان ايات الوعيد مشروطة

فيما يقولون
لاخوانهم

بشروط معلومة من الآيات الأخر والاحاديث
منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى
فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا
ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الله الوعيد والتهديد
لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء
العربية في مثل قولهم للصبي لا تقاوم الاسد انه لانشاء
التعجب وفي قوله تعالى رب اني وضعتها انثى لانشاء
التحزن وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة بعين
رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف
الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان
الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ
يحصل عقيب فتح البصر وهو في انا هذا ينحصر
بالمحاذاة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع

وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك
بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك
الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة
كونها شرطا في النشأة الآخرة اذ لا شك
في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة تمكن من
ادراك ذاته بدون تلك الشرائط كما قال
من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري
واتباعه تلك الشرائط اشتراطا عادية فيجوز
الابصار بدونها في هذه النشأة كاعمى الصين
يرى بقة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده
كالاصوات والطعوم والروايح والالوان و
استدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل واما
النقل فلقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام

رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال
به امران الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية
يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عليه السلام
لا يطلب المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام
بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى
لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق
الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في
نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم الثاني
انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن
في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق
الاخبار بوقوع المعلق على تقدير وقوع المعلق به و
المحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة اما

كانه قيل يجوز ان يكون الرؤية محالا واستقرار الجبل ممكنا فاجاب بقوله والمحال آه يعني لا يكون الفائدة في التعليق

العقل

العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرهما والجواهر كالطول والعرض والعمق في
الجسم فلا بد من العلة المشتركة بينهما يكون هو
المتعلق الاول بالرؤية وذلك الامر اما الوجود او
الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا
يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو
مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته
عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود
ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل
شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات
الا في اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب
المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان
احدهما الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد بينهما

بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات

بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكها
في مفهوم مطلق الوجود وهذا التاويل في غاية البعد
وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود اقام
هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين
بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته تعالى في الآخرة
بالكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر يكون في اللغة
بمعنى الانتظار ويستعمل منصوبا بنفسه كقوله تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل
وفيه نظر تامل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار و
يستعمل بفي يقال نظرت في الكتاب او في ذلك
الامر اي فكرت فيه واعتبرت وجاءت بمعنى
الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر

السلطان

السلطان لفلان اي رأف به وتعطف به و
وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الآية
مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس
بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة للمؤمنين
والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية
واما السنة فلقوله عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع
الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية
وهو يستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة
على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى
لا تدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار
هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لا يرى وما كان
سلبه مدحا يكون وجوده نقصا فيجب

من الصفات وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال

تنزه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول
ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب
المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون
اي لملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا
من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها الثاني
ان هذه القضية رفع للايجاب الكلي فلا اقل من
احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم
ثم ورد السلب فيكون سالبة جزئية ومع هذا
الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا
ان الآية عامة في الاشخاص فلا نم عمومها في الاوقات
فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث
لا يرى في الدنيا وما قيل من ان التمدح ليس فيه دليل
على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية

لو انتفى

لم يكن

للمتمنع بيانه

لم يكن فيه تمدح واما التمدح للتمنع المتعزز بحجاب
الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم الرؤية في
الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف
في التمدح ولا ينافي رؤيته في دار الآخرة وقوله تعالى
لموسى عليه السلام لن تراني ليس للتابيد بل للتاكيد
ولهذا يقيد بابدا ولو سلم انه للتابيد فانما يكون
في الدنيا وقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم
مع انهم يتمنون الموت في الآخرة للخلاص عن
العقوبة ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ
لم يكن هذه العبارة ماثورة عن النبي عليه السلام وفيه
دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس
بعكس النقيض الى كل ما كان فهو ما شاء الله
فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد فالكفر

والمعاصي بخلقه وارادته لما مر مرارا وهذا كالمستغني
عنه اذ علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء
كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة
فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة
فالله تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت
حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان كانت مندوبا يريد
وقوعه ولا يكره تركه وان كانت مكروها فبعكسه واما
المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة
وقد سبق ذلك مع ادلة لا يرضاه لقوله ولا يرضى
لعباده الكفر هذا ايضا قد مر غني لا يحتاج الى شيء
في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق ولا حاكم
عليه بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله له الحكم ولا يجب

عليه

عليه شيء لان الواجب اما عبارة عما يستحق
تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة
كما قال البعض الآخر او عما قدر الله تعالى على نفسه
ان يفعل ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره
بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات
والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم
وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى يا عبادي
اني حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى
المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف
يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال
بل المحمود في كل فعاله تعالى وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا
ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا
بحكمة ومصلحة فيه على ان الالتزام رعاية الحكمة

والمصلحة لا تجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم
يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع
صدوره عنه تعالى فهو خلاف ما صرح في تعريفه
من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب
اذ ح يكون حاصله ان الله تعالى لا يترك على طريق
جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في
شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح
كاللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة
الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين
بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف
فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض لان
المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف

فلو

فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره
الى الطعام وهو يعلم انه لا يجيب الا ان يستعمل معه
نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك
التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه
فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم
وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يمشي
فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب
الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك والاصلح
ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في
الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى
وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد الفرقة
الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد
الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح

بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان
لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد
البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه
حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون
ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال
العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى
ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة
الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة
في نظام العالم ولذلك سئل الاشعري استاده
ابا علي الجبائي عن ثلثة اخوة عاش احدهم
في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية والاخ مات
صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني
ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعري

ان قالت

ان قالت الثالث يا رب هلا عمرتني فاصلح
فادخل الجنة كما دخل اخي المؤمن فاجابه الجبائي بان
الرب يقول كنت اعلم منك لو عشت
لفسقت فتدخلت النار ثم قال الاشعري
ان قال الثاني لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا
ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائي
وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع اثار
السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد
المعتزلة واهل البدع والاهواء ومن تلك القواعد
انه يجب عليه تعالى العوض على الآلام واستدلوا
عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم فيكون فعله واجبا
وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف
والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل عذب

المطيع وتنعم العاصي لم يقبح منه ولا يجب الثواب
عليه في الطاعة ولا العقاب على المعصية خلافا
للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب
الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا
عليه بان الله تعالى اوعد مركب الكبيرة بالعقاب
فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب
في خبره وهما محالان واجيب عنه بان غاية
عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى
واعترض عليه الشريف العلامة بانه يلزم جوازهما
وهو قبيح لان امكان المحال محال واجاب عنه بان
استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات
التي تشملها قدرة الله تعالى قلت الكذب
نقص والنقص عليه تعالى محال فلا يكون من الممكنات

ولاتشمله

ولاتشمله القدرة وبذلك لاتشمل القدرة ساير
وجود النقص عليه كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام
وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب
ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد
مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص
فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك
الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب
والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على
استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب
عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين
الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في
حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب
والحرمة ونحوهما فرع القدرة على الواجب

ونحن نقول لا استحالة عقلا عندنا في شيء والشرع منتف عن الواجب

والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهبوا الى ان الخلف

في الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي

في التفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء

ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث

قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف

الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا

وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا

ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد

بن الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وابو

حفص السلمي وابو على الموصلي قالوا حدثنا هدبة

بن خالد حدثنا سهل بن ابي حازم حدثنا ابن

الثابت البناني عن انس بن مالك رضي الله عنه

ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله

تعالى على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده على عمله

عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر بن محمد بن عبد الله

بن عمرة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال

جاء عمرو بن عبيد الى عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو

ايخلف الله تعالى ما وعد قال لا قال افرايت من

اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله تعالى

وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان

ان الوعد غير الوعيد وان العرب لا يعد عيبا ولا خلفا

ان يعد شرا ثم لا يفعله بل يرى ذلك كرما و

فضلا وانما الخلف ان يعد خيرا ثم لا يفعل قال فاوجد

لي هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر

واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز

موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام و

قال ابو عمرو افليس يسمى تاركا
الايعاد مخلفا فقال بلى فقال الاصمعي الله تعالى
مخلفا اذا لم يفعل ما اوعد فقال لا فقال
قد بطلت شاهدك

مستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال الشاعر
المصلي شوا اذا اوعد السراء انجز وعده واذا
اوعد الضراء فالعفو مانعه ولقد احسن يحيى بن
معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد
حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا
ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله
تعالى والوعيد حقه على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا
فاعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ لانه
حقه واولاهما العفو والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه
وقد قيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل
للقول وقال الله تعالى ما يبدل القول لدي قلت
ان حمل آيات الوعيد على انشاء التهديد فالخلف
لا يعد ليس خلفا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو

الظ

الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المعفو عنه عن
عمومات الوعيد بالدلائل المنفصلة ولا خلف على
هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبدل القول واما اذا لم
يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن
لزوم التبدل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات
الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه
بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك
حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها فان اثاب
بالطاعة فبفضله وان عاقب بالمعصية فبعدله
لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف في ملكه
كيف يشاء ولا قبح منه اجمع الامة على انه تعالى
لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه
لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين

فاما المعتزلة فانهم قالوا اما هو قبيح يتركه الله تعالى لانه لا يتصور منه لتحقق القبيح ... من قبيل الحسن وكفعل الله تعالى فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه

منتفيان والشرعيان لا تعلق لهما بافعاله تعالى
ولا ينسب شيء مما يفعل ويحكم الى جور وظلم لما ذكر
والجور والظلم قد يقال على التصرف في ملك
الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه
فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء
في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين
واقدر القادرين فكل ما وضع في موضعه يكون
ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي
وجه حسنه علينا وايضا كما علم انه لا قبح منه
والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واقواله اليهما
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا لغرض لفعله الغرض
الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول
للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان

العلة

ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله
تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء ويستكمل بشيء
فلا يكون فعله معللا بالغرض وايضا كل من يفعل لغرض
فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من
عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه تعالى مستكملا
بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان
يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال
بالغير ورد بانه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم
حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون
باعثا له بديهة وان كان حصوله اولى له لزم المحذور
المذكور وما شوهد من ان الشخص قد يفعل
فعلا لغيره فانه في الحقيقة يفعل لنفع نفسه فانما
يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن

بالنسبة اليه من عدم نفع مثلا اذا احسن
الى غيره لثواب الآخرة او لكونه محبوبا له او متوقعا
منه منفعة فقط وان احسن اليه للرحم والعطوفة
عليه فلازالة المرقة الغلب اللازمة للجنسية
لكن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة
المرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا الغرض وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو
نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث
هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض
وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى
لكن لا شيء منها باعث له على الفعل كما يشعر
به قوله راعى الحكمة فيما خلق وامر واودع فيها
المنافع لكن لا شيء منها باعث له تعالى على

الفعل

الفعل وان كانت معلولة له تعالى كما ان من
يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر
على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع
باغصانه وغيرهما والباعث له على الغرس
هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح
بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة
الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة
بالعلل والاغراض هو ماؤلة بتلك الحكم و
المصالح اذا اتقنت ذلك علمت ان ما قاله
شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض
الافعال سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح
كايجاب الحد والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه
ذلك واما التعميم بان لا يخلو فعل من افعاله من

عرض فمحل بحث كلام غير معقول فانه ان اراد
بالتعليل جعل تلك علة غاية باعثة فلا شئ
من افعاله واحكامه معللا بهذا المعنى وان اراد
به ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه
تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا
وبعضها مما يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين
بنور من الله وروح منه تفضلا ورحمة لا وجوبا
ولا حاكم سواه هو كما علم فيما سبق فليس
للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون
الفعل سببا للثواب والعقاب قالوا الحسن
والقبح يطلق على ثلثة معان الاول صفة الكمال
والنقص والثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان

اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى

هذين

هذين المعنيين ثابتان للصفات والافعال في انفسهما و
ان ماخذهما العقل ويختلف بالاعتبار الثالث
تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب
اجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا ماخوذ من
الشرع لاستواء الافعال في انها في انفسها
لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما
صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو
عكس الامر لانعكس الحال وعند المعتزلة عقلي قالوا
للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة
حسن او قبح تقتضي مدح فاعله وثوابه و
عقابه اوذمه لكن الجهة قد تدرك بالضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار و
قد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح

فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف

الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك العقل بنفسه
لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد بالشرع
علم ان فيه جهة محسنة كحسن صوم آخر يوم
من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه
عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل
ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاولين
منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذاتها
لا لصفة زايدة عليها وذهب بعض المتقدمين
منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات
وذهب بعض متاخريهم الى اثبات صفة في
القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى

صفة

صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة
للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها بالصفات
حقيقية بل بوجوه اعتبارات وصفات اضافية
تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتاديب
او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بينا ان فعله
مخلوق الله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على
ترتب الثواب والعقاب على افعاله فالحسن
ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال
العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال الشيخ
واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه يحصل
الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله
بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله

اذ لا ثواب يلزم الصدور منه الفعل وكذا العقاب له

ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها

كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا

التعريف يصدق على فعل البهايم وغير المكلف

وكذلك ما قال المص في المواقف القبيح ما نهي عنه

شرعا والحسن بخلافه وقال في شرح المختصر

المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله حسن

ابدا بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف

بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه

وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية باعتبارها

حسن او قبح كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو عكس

لكان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا

وما هو قبيح حسنا وهو اي الله تعالى غير متبعض

ولا متجز لعدم ارادة باحدهما الاشتمال على الاجزاء

بالفعل

بالفعل وبالاجزاء الانقسام الفرضي والوهمي وهما

من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه

عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء

العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله

على ما يرادف النهاية وح يجعل التبعض والتجزي

على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية

من خواص المقادير والمص يبالغ في تهذيب

العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة

اليه للعلم به مما سبق صفاته واحدة بالذات كل واحد

من صفات الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة

واحدة بالذات واستدل عليه بان القدرة لو تكثرت

لكانت مستندة اما الى القادر او الواجب

والاول محال لاستلزام التسلسل ولان صفات الله

لان القدرة الصادرة من المختار مسبوق باختيار وهذا الاختيار باختيار آخر فيتسلسل

لكنها قديمة والقديم لا يستند الى القادر وكذا الثاني
لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء
وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت
فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب
ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز لكن
لا تخلص عن النقض على هذا التقدير في الصفات
التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى ان تساوي
جميع الاعداد ثم جواز ان يكون بعضها اولى
من البعض في نفس الامر وان لم يظهر وجه الاولوية
غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته ومعلوماته
ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظ لانه تعالى يعلم
الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير متناهية
واما المقدورات فلان قدرته وارادته لا تقف
عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى

انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة
في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات
مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه
فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت
متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة
فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان له تعالى
صفات ذاتية لا يتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند
الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي التعلقات
فما وجد من مقدوراته قليل كثير لان ما وجد منها
متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما
من النسب المقدورية وله الزيادة والنقصان في
مخلوقاته ما شاء الله تعالى وما لم يشأ لم يكن وله
تعالى ملائكة وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات

فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يمكن اجتماعها في الوجود
مقدورا ابدا على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما
في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة ازلية قد تعلقت
في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي
يوجد فيه ح

المختلفة لا يذكر ولا يؤنث كما ورد في الكتاب والسنة
والملائكة جمع ملأك على القياس لان الهمزة كانت
متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء
لتانيث الجمع وهو مقلوب مالك من الالوكة هي
الرسالة سموا به لانهم وسائط بين الله وبين الناس
ذوا اجنحة مثنى وثلث ورباع وكان المراد لتعدد
الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روي عنه صلى الله
عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ستمائة جناح
منهم جبرائيل فهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم
وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق
واسرافيل يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث
وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة
فضلهم وشهرتهم لكل واحد منهم اي ملائكة مقام معلوم

في الموقف

في المعرفة والقرب والايتمار بامر من اوامر الله تعالى
قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول
الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية وهي قوله تعالى
وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على نفي الترقي
وتجويز الترقي وانت تعلم انه ينافي ظاهرها قاله
جبرائيل عليه السلام ليلة المعراج ولو دنوت انملة
لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق ادم عليه
السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية
لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض
الشبهة لوقعها ونسبة الافساد والسفك اليهم ليس
غيبة كما توهم بل مبنى ذلك على ان الغيبة لا تتصور
في حق من لم يوجد بعد وقولهم نحن نسبح بحمدك

ونقدس لك من قبيل تزكية النفس والعجب
بل لمجرد تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه
لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن
وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا
عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس بن احمد
بن تيمية ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشى في ذلك
الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة
منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين
ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة
السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما
ويؤيده قراءة ملكين بالكسر وما يقال من انهما
ملكان من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا
فانزلهما الله لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم وانزل الله

تعالى

تعالى فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل
والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في
الارض فواقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس
وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي كانا
يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم
فصعدت الى السماء فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب المضيء
ولم يقدر الملكان الصعود غير مقبول ولا معقول
لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود وكيف
مسخها الله وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان
على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم
الذي به صعدت الفاجرة بل هما علماها فيها وفي
القصة يشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى
وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل

على صدقهما والقرآن وكذا سائر الكتب الالهية
كلام الله غير مخلوق لما روي عن النبي عليه السلام
القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على
انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك منهم ولا يتوقف ثبوت
النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل
عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله
تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ
الاحكام وتصديقهم بان يخلق المعجزة حال تكذيبهم
فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام
ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل
الملة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه
وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما راوا قياسين
متعارضي النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل

ماهو

ماهو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم وكلام الله
مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود وكل
ماهو كذلك فهو حادث فكلام الله حادث اضطروا
الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع
حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات
فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات
وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف
واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد
والغلاف قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب
وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ
الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي
كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما

بلسان او قلب ولا حالًا في مصحف او لوح ومنعوا
عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد
هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب
الوهم الى الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث
كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم
بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك
الحروف والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ
او جبرائيل او النبي صلى الله عليه وسلم او غيرها كشجرة
موسى عليه السلام فهم منعوا ان المؤلف من الحروف
والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما راوا ان مخالفة
الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة
الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة
لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالق الكلام في الغير

مخالف

مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له
مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته
تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم والاشاعرة
قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى
قديم فهم منعوا ان كلامه مؤلف من الحروف والاصوات
ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام
اللفظي انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه
وذهب المص الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ
ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم
بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب منه ان مراده به مدلول اللفظ وهو القديم
عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما لدلالتها على

ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ولكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي
فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة
كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده
على المتفطنين في الاحكام الدينية فوجب حمل
كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى
جميعا قائما بذات الله تعالى وهو المكتوب
في المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور
والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ

وما يقال

وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة
فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم
مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب
حملها هنا على حدوث تلك الصفات المتعلقة
بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة
وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين بالقبول وقد
قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب
اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان
مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي
ولا خبر وانما يصير احد من الاشياء بحسب التعلق
وهذه الاوصاف لا ينطبق على الكلام اللفظي وانما
يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب من
التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ

قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضي الى كون الاصوات
مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون
فيها سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال
الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب و
تعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يودي الى ان
يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ
وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها
بسبب قصور الآلة فنقول نمنع الفرق ان اوجب
من تتمة الاعتراض الثالث
اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس
الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقاري
وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما
انما يكون بالاجتماع وعدمه الذين هما عارضان من
عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض الصفات

الحقيقة

الحقيقة له تعالى مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا
فلان لزوم ما ذكره من المفاسد ثم فان تكفير من
انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا
اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس
كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته
تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز
تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة
ما خلا المص وموافقيه وما علم من الدين من كون
ما بين الدفتين كلامه تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه
دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة
بذاته كيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف
ما نقل عن الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير
من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين

حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما
خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها
على التلفظ بل ترجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما
لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته
ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة
هي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها
من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق
على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدأ
الكلام النفسي فهي غير العلم فانها قد تتخلف
عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلقت
به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلاما
بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا الغير
وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول

المفهوم المقدمة

كلام الله

كلام الله هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بالصفة
الازلية التي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة
فيه وتلك الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمي
الازلي ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات
ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله الا ما رتبه الله
تعالى لنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها
في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب
بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود
كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب
المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كونه
كلامه تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه
تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم
الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها

وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من
ان الالفاظ والحروف ليست كلامه تعالى بل
معانيها وعلى ما اول به المص كلام الشيخ من ان
الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة
بذاته تعالى من غير ترتب والترتب فيها لقصور الآلة
فانه يؤدي الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على
ذلك ما رتبه المص على متقدمي الاشاعرة من
المحذورات فان المصحح بكون كلام الله تعالى والمكتوب ما بين
الدفتين كلام الله يكون كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ
فيكون كفرا في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا
المكتوب كلام الله الا انه حبر ذلك الكلام
موجود ابالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق
مما رفض التعصب والجدال يشهد بحقيقة هذا المقال

واسماؤه

واسماؤه توقيفية اي لا يجوز اطلاق اسم عليه
ما لم يرد به اذن الشرع قال في المواقف وشرحه
ليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات
واما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا
دل العقل على اتصافه بها جاز الاطلاق عليه
سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد
وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر
من اصحابنا كل لفظ دال على معنى ثابت
لله جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه
موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق
عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم
سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض

المتكلم من كلامه وذلك مشوب بقية الجبر
ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام
على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى
فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن
لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريفه على
السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب
لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب
الى غير ذلك من الاسماء التي فيها من نوع ايهام
لما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك
الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه
الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط
في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك

فلا يجوز

فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا
بل لا بد من الاستناد الى اذن الشارع انتهى وقد
وذهب الغزالي الى جواز اطلاق علم الصفة وكذا
به على طريق التوصيف دون التسمية لان
اجزاء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز
عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية
فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب
والمالك ومن يجري مجريهما وهو تعالى منزه
عمن يتصرف فيه بهذا كلامه ويشكل بلفظ خداي
وتنكري وامثالها في سائر اللغات مع شيوعها
من غير نكير اللهم الا ان يقال لفظ خداي معناه
خود اينده اي الموجود بذاته وح يكون مرادفا
للواجب الوجود لذاته كما ذكره الامام الرازي

في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في سائر
اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق
واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظ
انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية والمعاد
اى الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع
اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره
حق باجماع اهل الملل الثلث وشهادة نصوص
القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل
التأويل كقوله تعالى او لم ير الانسان انا خلقناه
من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا
ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل
خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية

في ابي

في ابي بن خلف خاصم النبي عليه السلام واتاه
بعظم قد رم وبلي ففته بيده وقال يا محمد اترى
الله يحيي هذا بعد ما رم فقال النبي عليه السلام
نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع
عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام
الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء
به النبي عليه السلام وبين انكار الحشر الجسماني فانه قد ورد في مواضع من القرآن المجيد التصريح به
قلت ولا يجمع بين القول بقدم العالم على
ما يقوله الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان
النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية
فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية و
امكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد
بالبرهان وباعترافهم بحشر الاجساد ويعاد فيها

الارواح باعادة البدن المعدوم بعينه عند
بعض المتكلمين بل اكثرهم وبان يجمع الاجزاء المتفرقة
كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون
جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون
بداهة استحالته ويزعمون اقامة الدلائل التنبيهية
عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات
انه اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم ينعدم واستمر
وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوهد
علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الوجود
السابق ا وليكن المعاد الذي حدث ب
وليكن محدث الجديد ج وليكن ب ج في الحدوث
والموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالفه
الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق

ان يكون

ان يكون ا منسوبا اليه دون ج فان نسبة
الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة
التي ننظر هل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن
لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى
من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب
دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس
هذه النسبة واخذ الملط في بيان نفسه بل نقول
الخصم انما كان لج بل اذا صح مذهب من يقول
ان الشيء يوجد فينعدم من حيث هو موجود
ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لم ينعدم من
حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان
يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخر واذا
لم نسلم ذلك فلم يجعل للمعدوم في حال

العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا
لان يكون له الوجود السابق دون الحادث
الآخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون
ولا واحدا منهما كل واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان
يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير
نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا
ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم
موجودا او ذاتا ثابتا واحدا بحسب اعتبار
المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره
في نفسه ذاتا واضحة بقي الاثنينية الصرفة لا غير
كلامه وربما يختلج في الاوهام انه اذا عدم في
الخارج يبقى في نفس الامر بحسب وجوده الذهني
فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كا

ثابتا

ثابتا في العدم ووجه دفعه ان الموجود في الذهن
بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية
والاتحاد مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد
عينه فليست اياه مطلقا بالفعل وايضا كان
المعدوم موجودا في الذهن كذلك المبدأ المفروض
موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم
السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدأ المفروض
فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق ومنها انه لو اعيد
المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
فان الوجود سابقا ولاحقا شيء واحد واورد
عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء
الواحد واستحالته اول المسئلة ولا يخفى عليك
ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة

عن كون وجود الشي متقدما على وجود الشي
الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم
الشي على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما
على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود
على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشي على
نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان
تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة
المعدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون الاعادة
بجمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا لا يقال
لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه
الثاني ايضا لان اجزاء بدن الشخص كبدن زيد مثلا وان لم
يكن له جزء صوري لكن لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع
خاص وبشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع

والشكل

والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما
ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما او لا وعلى
الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد
بعينه هو البدن الاول بل مثله وح يكون تناسخا
ومن ثم قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم
راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
المحشور مولفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول
اما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه
وليس ذلك من التناسخ وان سمي مثل ذلك
تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالة
الدليل تعلق نفس بدن زيد ببدن آخر لا يكون
مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المولف
من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل

الشكل السابق وهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني
وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل الاول
والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر [الاشخاص]
الاجساد الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص
واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى
آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ
شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله فكما لا يتوهم ان
في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة
ايضا وان كان الشكل الثاني مخالفا للشكل الاول
كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر
وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد
مكحلون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود
النفس الى بدن هو ذلك الاول البدن بحسب الشرع

والعرف

والعرف ومثل تلك التبدلات والمغايرات التي
لا يقدح في الوحدة بحسب العرف والشرع لا يقدح
في كون المحشور هو المبدا فافهم ذلك واعلم
ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره
اما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد
المفارقة وتالمها باللذات والآلام العقلية فلا يتعلق
التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعا
ولا عقليا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه
اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا ارادوا
ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل
على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته و
ان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير

فكيف لان الالتذاذ مع استغراقه في تجلي انوار
عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى شيء
من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء
هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية
وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة
في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت
فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية
قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان
هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات
قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحاني
انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة
فاثباتها ليس من المسائل الكلامية وهذا كان

الرئيس

الرئيس ابا علي مع انكاره المعاد الجسماني على ما بسط
في كتاب المعاد وبالغ فيه واقام الدليل بزعمه على
نفيه قال في اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب
ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع
ولا سبيل الى اثباته الا بطريق الشريعة وتصديق
خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيراته
وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت
الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا
محمد عليه السلام في حال السعادة والشقاوة التي
بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس
البرهاني وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة
الثابتتان بالقياس الى الانفس وان كان
الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن وسياق

هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس
من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك
بالدليل النقلي ليس من وظايف الفلسفة فلا
يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد
ان يجمع بين الفلسفة والشريعة وكذا المجازاة
والمحاسبة بظواهر النصوص المتكثرة المشعرة
بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى
يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين
ومناقبهم وفضايح العصاة ومثالبهم على اهل
الموقف تتميما لمسرة الاولين وحسرة الاخرين
والصراط للنصوص الشايعة في الكتاب والسنة
وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر
واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلايق من

المؤمنين

المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان
منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي
عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل
ذلك فان امكن فايجاده عبث وان امكن ففيه تعذيب
الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة
ورد بان العبور امر ممكن بحسب الذات غايته انه
خرق عادي والانبياء يجوزون عليه من غير تعب
فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابط
الى آخر ما ورد في الحديث والميزان حق وهو
عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا
البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته
الى الله تعالى وقيل توزن به صحايف الاعمال و
قيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات

اجا ما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة
وهي ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن
اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها و
على تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث ووجه الاندفاع ظ والحكمة في الوزن
مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب علينا
بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة
بالاغراض لا يجب عليه شيء والميزان عند
بعض السلف واحد له كفتان ولسان و
ساقان وروي في الحديث وذكره بلفظ
الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين للاستعظام
وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار اي
هما مخلوقتان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين

والقوا

والقوا النار التي اعدت للكافرين وقصة
آدم عليه السلام وحوا ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما
والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع
وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف
الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين
وقالت المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الآن
بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانتا موجودتين
فاما في عالم الافلاك والعناصر او في عالم آخر
والكل باطل اما الاول فلانه ورد في التنزيل
ان عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف
يوجد الجنة والنار معا فيهما واما الثاني فلانه
يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع

الخلاء، وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرج
مملوة بجسم آخر قلت ان كانت الجنة فوق
السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث
يكون عرضها كعرض السموات السبع وتحت
الارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على
مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح
والحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب
والعقاب فذلك غير واقع قبل القيمة اجماعا من
المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا
والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة
والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نم انحصار
الفائدة في المجازاة ولئن سلم فلا نم انه غير
واقع قبل القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح

للمؤمنين

للمؤمنين في قبره باب الى الجنة وللكافرين باب
الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة
وللكافرين يصل المكروه من النار وتخلد اهل
الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا
فقد ظهر ان الكافر ليس له الايمان
قال الجاحظ وعبد الله المعتزلي ان دوام العذاب
العنبري
انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في
الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان لم يهتد
اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
وفي المنقذ للغزالي كلام يقرب منه بعض القرب
وللجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة
والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على
ان الكفار كلهم مخلدون في النار وعلى ان
المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان تعذب

عصيانهم لبعد المعصية او بعفو عنهم واما الاطفال
فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار
لما روي ان خديجة سألت النبي صلى الله عليه وسلم
عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في
النار وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة
على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان
ففي النار وقال النووي في شرح صحيح المسلم
الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة
وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل
اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
ولا تجزون الا ما كنتم تعملون قلت وهذا الدليل
لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلا بد لهم من
دليل آخر ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار

وان مات

وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج
بل يخرج آخرا الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل
على عدم خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا يكون قبل خروجه من
النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا
فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله
دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة
محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان
الخلود حقيقة يستعمل في المكث الطويل اعم
من ان يكون مع الدوام او لا وقالت المعتزلة
ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا
وقالت الخوارج بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة
او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف

الكبيرة فقيل ما قرر به حد وهو قاصر وقيل ما قرر
به حدا او تعزيرا او وعيد بنص كتاب وسنة او
علم ان مفاسده كمفسدة ما قرر باحد الثلثة
او اكثر منه او اشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا
مثل اشعار اصغر الكبائر كما قيل رجل يعتقد
انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ
زوجته وهو يظنها اجنبية قال الرويانى
من اصحاب الشافعى الكبائر هذه الامور قتل
النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب
الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف
وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط
فى الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة
الزور واكل الربوا والافطار فى نهار رمضان

بلاعذر

بلاعذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق
الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم
والخيانة فى الكيل والوزن وتقديم الصلوة على
وقتها وتاخيرها عن وقتها بلاعذر وضرب
المسلم بغير الحق والكذب على النبى عليه السلام عمدا
وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلاعذر واخذ
الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية
عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن
بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المراة
من زوجها بلاسبب واليأس من رحمة الله
والامن من مكره واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار
واكل لحم الخنزير وفى وجه تاخير صلوة واحدة الى

ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما ترد الشهادة
به لو اعتاد به والعفو عن الصغاير والكباير بلا توبة
والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه
بعدم المواخذة جائز لقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا
كذلك فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران
وما اثبت له والشفاعة لدفع العذاب ورفع
الدرجات حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء و
والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع
الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا
وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند
المعتزلة كما لم يجز العفو عن الكباير بدون التوبة

لم يجز الشفاعة واما الصغاير فمعفو عنها قبل التوبة
وبعدها والشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة
رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكباير من امته
لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير مستدلين
بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس
شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه
بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال
ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين
الادلة وهو مشفع فيهم اي مقبول الشفاعة فيهم
هو عليه السلام مشفع في جميع الانس والجن
الا ان شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف
عنهم اهوال يوم القيمة وللمؤمنين بالعفو ورفع
الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة كما قال الله تعالى

وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولا يرد مطلوبه
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما
ورد في الحديث ان الله تعالى يقول اشفع تشفع
وسل تعط وهو عليه السلام لا يرضى الا باخراج
من كان في قلبه مثقال ذرة من النار وهذا هو الشفاعة
الكبرى الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به
وعذاب القبر للمؤمن الفاسق والكافر حق لقوله
تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائين
الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة
فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله

عليه السلام

من الايمان

عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده
بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة
وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك
حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله عليه السلام
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه
وقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران ونقل العلامة التفتازاني
عن السيد ابي الشجاع ان الصبيان يسئلون
وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون
لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن
دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عن
نفس النبي عليه السلام وانت خبير بانه لا يدل
على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا في
بل على عدم السؤال

البنى الذى لايكون على ملة نبى آخر واختلف الناس
فى عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون
ثم اختلف هولاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر
الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب
بالفعل بل قال تجتمع الآلام فى جسده فاذا حشر
احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة
ومنهم من قال بالاحياء من غير اعادة الروح ومنهم
من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولايلزم ان
يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الماكول فى بطن الحيوانات
يحيى ويسئل ويتنعم ويعذب ولاينبغى ان ينكر
لان من اخفى النار فى الشجر الاخضر قادر على اخفاء
العذاب والتنعيم قال الامام الغزالى فى الاحياء
واعلم ان لك ثلث مقالات فى التصديق باشار

هذا

هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق
بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكن لا تشاهد
ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك
الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم
الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون
بنزول جبرائيل وما كانوا يشاهدون ويؤمنون
بانه عليه السلام يشاهده فان كنت لا تؤمن
بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى اهم عليك
وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبى عليه السلام
ما لا يشاهده الامة فكيف لا تجوز هذا فى الميت
المقام الثانى ان تتذكر امر النائم فانه يرى فى
نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه فى
نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه

بالتنعيم والعذاب
الروحانية
الذى انتقل من دار الملك الى دار الملكوت
اواز ميكند
اى يخرج

كل ذلك يدركه من نفسه ويتاذى به كما يتاذى

اليقظان وهو يشاهد وانت ترى ظاهره

ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة

فى حقه والعذاب حاصل لكنه فى حقك غير

مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق

بين حية يتخيل او يشاهد المقام الثالث انا

نعلم الحية بنفسها لم تولم بل الذى يلقاك منها

هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك

فى الاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل

مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك

العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك

النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب

الذى يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات

تنقلب

تنقلب موذيات ومولمات فى النفس عند الموت

فيكون الامها كالام لدغ الحية من غير وجود الحيات

فان قلت ما الصحيح فى هذه المقامات الثلث

فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول

وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثانى

ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق

الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل

ذلك فى حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك

فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله

تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعاله ما لم يانس

به ولم يالفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق

الثلثة فى التعذيب ممكن والتصديق بها واجب

ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع

وربّ عبد يجتمع عليه الانواع الثلث هذا
هو الحق فصدّق به وسؤال منكر ونكير حق لقوله
عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له
ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا
فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا
الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده
ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا
ثم يفسح في قبره سبعين ذراعا ثم ينور له قبره
ثم يقول دعوني ارجع الى اهلي اخبرهم فيقولان
نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب
اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان
كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا

فقلت

فقلت
مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول
ذلك فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه
فيختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى
يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائي
وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا
انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل
والنكير انما هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث
والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر
وتنعيمه وسؤال الملكين اكثر من ان يحصى بحيث
يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان
كان كل منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف
الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار
بن عمرو وبشر بن المريسي واكثر متأخري

المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت
جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن
تأمل في عجايب الملك والملكوت وغرايب
صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا
فان للنفس نشآت في كل نشأة تشاهد
صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انا نشاهد
في المنام صورا لا نشاهدها في اليقظة كذلك
تشاهد في حال الانخلاع عن البدن امورا
لم تكن تشاهدها في الحيوة والى ذلك يشير
قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا
وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله
الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي
الشرعية بالمعجزات جمع معجزة وهي امر يظهر

بخلاف

بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي
المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم
معارضته ولها سبع شروط الاول ان يكون
فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك الثاني
ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر
معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي
ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قراين
الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى
السادس ان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو
انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل
ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ان يحيى الميت
فيكذبه فان الصحيح انه لم يخرج عن المعجزة لان
احياءه معجزة وهو غير مكذب انما المكذب هو

طلب المعارضة

ذلك الشخص بكلامه بعد الاحياء مخبرا في تصديقه
وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع ان لا يكون
المعجزة متقدما على الدعوى بل مقارنا لها او متاخرا
بزمان يسير معتاد مثله والخوارق المتقدمة على
دعوى النبوة كرامات من لدن آدم الى نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم حق اما نبوة آدم فبالآيات
الدالة على انه امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في
زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا بالمعجزة كذا وكذا السنة
والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض
البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة
ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا
بنبوة آدم فقط والصالحية (الصابئة) بنبوة شيث
وادريس وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى

عليه السلام

عليه السلام على ما يعلم من تضاعيف كلمات
بعض من شاهدنا منهم وجمهور اليهود
والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا
سيد المرسلين صلوات الله عليهم اجمعين
وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون
رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث
قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول
الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس
وما قيل ان الاحتياج الى النبي كان مختصا
بالعرب لنشر (لغشوة) الشرك فيهم دون اهل الكتاب
فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف
كانوا في ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم
خاتم الانبياء اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر

الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن
الكريم الذي اوحي اليه موجود محفوظ وقد دعى
المخالفين مرارا عديدة الى معارضة باثبات اقصر
سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن
المعارضة بالحروف الى المعارضة بالسيوف
ولم يات من زمانه عليه السلام الى هذا الزمان
احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب
البدايع والتاليف العجيب المخالف لما يعهده
فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع
كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة
العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر
البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او بمجموع
الامرين كما قاله القاضي او لصرف الله اياهم عن

المعارضة

المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام
وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم
العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يثبت
نبوته على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان
لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر
كشجاعة علي رض وسخاوة حاتم وهو كاف في
اثبات المط وسيرته المطهرة واحواله عليه السلام
قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف
الالهية والدقايق الحكمية التي يعجز عنها افاضل
الحكماء مع انه نشا من قوم غلب عليهم
الجاهلية ولم يمارس الخط والتعليم والتاديب
الى غير ذلك من شمائله الكريمة التي بهت الالباب
هي اقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم واما كونه

عليه السلام خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى
ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله عليه السلام
لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصاير ما كان فايدة
الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم
الى مصالح المعاش واعلامهم الى الامور التي
يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازاحة الشبه
الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء بجميع
هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور
عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم
الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق
الى بعث نبي فلذلك ختم به النبوة واما نزول

عيسى عليه السلام

عيسى عليه السلام ومتابعة الشريعة فهو
يؤكد كونه خاتم النبيين والانبياء معصومون
من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة
عندنا ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الفلاسفة
ملكة تمنع الفجور واجمع اهل الملل والشرايع كلها
على وجوب عصمتهم من تعمد الكذب فيما دل
المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه
من الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل
السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون و
جوزه القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب
فان كان كبيرة فهم معصومون عن تعمدها واما
صدورها سهوا او على سبيل الخطا في التأويل
فقال المص في المواقف انه جوزه الاكثرون

وقال العلامة الشارح قدس سره المختار
(اي السيد الشريف)
خلافه وعن الصغاير المشعرة بالخسة كسرقة لقمة
عمدا او سهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم
يجوزونه سهوا بشرط ان ينبهوا عليه ومن
الصغاير الغير المشعرة عمدا ايضا كما ذكره العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح
العقايد واما الصغاير فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا
للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل
على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن
المحققون اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه
(اي الخيانة في الكيل)
هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع
صدور الكبيرة ومنع الشيعة صدور الصغيرة و
الكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر

تقية

تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما
يشعر بمعصية فما كان منقولا بطريق الآحاد
فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف
عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه لا يخفى
ما بين اوله وآخره من التنافي واخيرا في المواقف
وفي شرحها انهم معصومون عن الكباير
مطلقا اي سهوا وعمدا وعن الصغاير عمدا هذا
والمحققون من المحدثين والسلف الصالح
على عصمتهم عن الصغاير عمدا ومن الكباير
مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية
عنهم محمول على ترك الاولى فان حسنات
الابرار سيئات المقربين وهم افضل
(اي الانبياء)

من الملائكة العلوية عند اكثر الاشاعرة
ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر
من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة
وعند المعتزلة وابى عبد الله الحليمى والقاضى
ابو بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل
اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية
لا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان
لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقد قال
عليه السلام افضل العبادات احمزها اى اشقها
قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة
الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين
ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك
انما يدل على كون الملك اشرف بسبب كثرة

مناسبته مع المبدا تعالى فى النزاهة وقلة الوسط
لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا واهل بيعة الرضوان
وهم الذين قال الله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة واهل غزاة بدر فهم
الذين حاربوا مع رسول الله عليه السلام بقرب
قليب بدر وكانوا ثلث مائة وثلثة عشر
شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت
الاحاديث الصحيحة فى شانهم انهم من اهل الجنة
وقد عدهم البخارى فى جامعه الصحيح وقد سمعنا
من مشايخ الحديث ان الدعا عند ذكرهم فى
البخارى مستجاب وقد جربه ذلك وكذا فاطمة
وخديجة والحسن والحسين وعائشة وساير
ازواج النبى عليه السلام وكرامات الاولياء حق

وهو امور خارقة للعادة يظهر على يد المؤمنين
من المتقي العارف بالله تعالى وصفاته المتوجه بكلية
قلبه الى جناب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة
وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن
عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة
بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم
حتى يأتيهم امر الله وهم غافلون كما قال الله تعالى
فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى
اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون
فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت
الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته
فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به

الآية

الآية وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين
عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاذ ابو اسحق
منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ تشتبه
بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي
وبانه يكون معجزة للنبي عليه السلام وكرامة للولي
الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة
مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من
اولياء امة محمد بحيث لا يستطيع العاقل انكاره
وقلما يكون مما يشاهد بعضها او يتواتر لديه بحيث
يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب يكرم الله بها
من يشاء ويختص برحمته من يريد فيه اشعار بوجه
تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله من يريد ويخصه
برحمته من يشاء لكان اوفق بنظم القرآن واعلم

ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب
على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن
لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة
لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في
ذيل النبوات حفظا لعقايد المسلمين عن الخطاء و
الخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال
المصنف والامام الحق بعد النبي عليه السلام ابو بكر الصديق
لقبه النبي عليه السلام واسمه عبد الله بن ابي قحافة
ثبت امامته بالاجماع وان توقف بعضهم اولا
فان الصحابة قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله عليه السلام
في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين
منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر منا الامراء ومنكم
الوزراء واحتج عليهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش

واستقر

واستقر رأي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة
على خلافة ابي بكر الصديق واجمعوا على ذلك و
بايعوه وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه على رؤس
الاشهاد ولقبه بخليفة رسول الله بعد توقف منه فصار
امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينص رسول الله عليه السلام
على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر
والشيعة فانهم يزعمون النص على علي رضي الله عنه
اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما
ثم عمر الفاروق بين الحق والباطل برأيه الصايب
ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر بعد ما
انقضت عن خلافته سنتان واربعة اشهر
او ستة اشهر مرض فلما يأس من حيوته دعى
عثمان واملى عليه كتاب العهد لعمر رضي الله عنه فقال

اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا عهد ابي بكر بن
قحافة في آخر عهده في الدنيا خارجا عنها واول
عهده في الآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر
ويتوب الفاجر اني استخلف عمر بن الخطاب
فان عدل فذاك ظني ورأيي فيه وان جار فلكل
امرء ما اكتسب من الاثم والخير اردت ولا اعلم الغيب
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما
كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم
ان يبايعوا لمن في الصحيفة حتى مرت بعلي رضي الله عنه
فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق
على خلافته فقام عشر سنين بامر الخلافة والامامة
واقامها على نهج العدل والاقامة واستشهد في ذي
الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة

غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته قال
ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفي رسول الله
وهو راض فسمى عليا وعثمان والزبير والطلحة و
عبد الرحمن بن عوف وسعد بن وقاص وجعل
الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر وفوض
الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه
فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة وبايعوه
وانقادوا له وفصلوا امر الجمعة والاعياد فصار ذلك
اجماعا ثم عثمان ذي النورين سمي به لانه عليه السلام
زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا
اخرى فلما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها
ثم العلي المرتضى الذي ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم
من امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان يحصى

واوفر من ان يستقصى لما استشهد عثمان
رضى الله عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار بعد
ثلثة ايام او خمسة من موت عثمان على علي رضى الله عنه
والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد المدافعة الطويلة
والامتناع كثير فبايعوه فصار خلافة اجماعا من
اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ست سنين
واستشهد على راس الثلثين من وفات
رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة على ما قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون
سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلاثين
انما يتم بخلافة امير المؤمنين حسن بن على ستة
اشهر بعد وفات امير المؤمنين على رضى الله عنه والمراد
بالخلافة الخلافة الكاملة وهى الخلافة الحقيقية فلا ينافى

ذلك

ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد من
بعدهم خليفة ولا ما ذكر الفقهاء من انه يجوز اطلاق
خليفة رسول الله عليه السلام على السلطان
والافضلية بهذا الترتيب اى ترتيب الخلافة
عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين على
وعثمان وقال امام الحرمين الغالب على الظن
ان ابا بكر افضل من عمر ثم يتعارض الظنون فى على
وعثمان وعن ابى بكر بن حذيفة تفضيل على رضى الله عنه
على عثمان رضى الله عنه ومعنى الافضلية اى
المعنى المراد ههنا اكثر ثوابا عند الله بما كسب من
خير لانه اعلم واشرف نسبا او ما اشبه ذلك
مثل شجاعة وغيرها
فان صيغة افعل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر
بوجه اعم من ان يكون من جميع الوجوه او بجميع

صفات الفضائل من حيث المجموع والذى
وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعنى
من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر
فلا ينافى ذلك رجحان الغير فى احاد الفضائل
الاخر ولا فى مجموع الفضائل من حيث المجموع
وتمام تفصيله فى حواشى التجريد لنا على الشرح
الجديد للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان فى اللغة
التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى مصدق
لنا وفى الشرع هو التصديق بما علم مجى النبى عليه السلام
به ضرورة وتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما
علم اجمالا هذا هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى
واتباعه والتلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة
عليه شرط ومن اخل به فهو كافر مخلد فى النار
اصل

ولا ينفع

ولا ينفع المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول
فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان
انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل
على خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين عن الايمان
قوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله
ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقوله وقلبه مطمئن
بالايمان وقوله عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك
حيث نسب فيها وفى نظائرها الغير المحصورة
الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل
القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه
مقرونا بالايمان معطوفا عليه فى عدة مواضع
من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات

فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم
وافرادهم ولا عندي العشرة ولا آحادها وتفصيل
المقام ان ههنا اربع احتمالات الاول ان يجعل
الاعمال جزءا من حقيقة الايمان داخلا في قوامه
وحقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب
المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم
من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد
والرجل جزءا لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال ينعدم
زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان للشجر
يعد جزءا منها ولا يقال ينعدم بانعدامها وهذا مذهب
السلف كما في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق فكان الايمان عندهم موضوعا للقدر

المشترك

المشترك بين التصديق وبين مجموع التصديق
والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى
مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في
الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك
بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق
فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق وقس
عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة
اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها
فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم
شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان يجعل
الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق
عليها لفظ الايمان مجازا ولا اختلاف بينه وبين
الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها

حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يكون
الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاعتبار
من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر
طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان
الاسلام هو الانقياد الظ وهو التلفظ بالشهادتين
والاقرار بما يترتب عليهما الاسلام الكامل الصحيح
لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين
والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك
الاسلام الظ عن الايمان كما قال الله تعالى قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون
مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول
عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف

العكس

العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاقرار
واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو
احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر
العنادي كما مر اليه الاشارة وقد عبر عنه بعض
المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا للايمان
والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني
والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل التصديق
ان تنسب باختيارك الصدق الى احد و
هو يجهم حول ذلك وان لم يصب المنجرة
ولا يكفر احد من اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا
بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا
عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من
اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز

عن النطق لعلل في لسانه او لعدم التمكن فيه
بوجه من الوجوه الا بما فيه اي بما يعلم منه نفي الصانع
القادر المختار ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي
الذي يثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد
به الاختيار بالمعنى الذي يثبته المتكلمون اعني
صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه قد يضطر — فان القادر
الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى
العليم فعلا كان او قولا او بما فيه شرك اما في
وجوب الوجود او في الخالقية بالنور والظلمة — كالقائلين
الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل
الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون
وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري
وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم

فقال

فقال لا يجوز لانهم نزهوا عما يشبه الظلم و
القبيح ولا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال
لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون بغيره
قدرة وتأثير وايجاد فالكل متفقون على انه منزه
عن سمات النقص والزوال واما في المعبودية كعبدة
الاصنام والكواكب والنار او انكار النبوة
او انكار ما علم مجي محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة
او انكار امر مجمع عليه قطعا كالاركان الخمسة للاسلام
وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم شهر رمضان
وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة
مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني
المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث

المنكرون بحرمة الخمر وبحل التختم بالفضة للرجال
واستحلال المحرمات ولا بد من التقييد بكون حرمته
مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين
وح يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول ما ثبت
التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان
الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا
وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي مشتهرا
بحيث يكون من ضروريات الدين قلت
ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر الغزالي
في كتابه المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت
الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره
فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر
قلت لا يبعد ان يقال انه اذا علم انه مجمع عليه

ومع ذلك

ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب
الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام
واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم واما غير
ذلك كالقائلين بخلق القرآن والقادحين
في اصحاب النبي عليه السلام بما يوجب تكفيرهم
فهم يكفرون فيه وكذا قذف عائشة رضي الله عنها
وسب الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بغير
ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي
فالقائلون به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم
اي القول بانه تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون
بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة
فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره العلامة
الشريف في اول شرح المواقف فان قلت

نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها
شئ من الامور التي عدها المص من موجبات
الكفر كما ذكروا في باب الردة انه لو قال اني
ارى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاها يكفر مع ان
الآمدي ذكر ان اصحابنا على ان رؤيته تعالى جائزة
عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون
ومن يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم
والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية
حقيقة قلت حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة
مبني على انه يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر
ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى
المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها
وفيه مخالفة ما هو من ضروريات الدين وهو انه

عليه السلام

عليه السلام خاتم النبيين وقس عليه بواقي
الكلمات وتامل فيها يظهر لك اشعارها باحد
الامور التي فصلها المص والتوبة وهي في
اللغة الرجوع واذا استند الى الله تعالى فالمراد
به الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف
به كان المراد به الرجوع عن المعصية قال الله تعالى
ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل
والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي
في الشرع الندم على المعصية من حيث هي
معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم
على ان لا يعود اليها اذا اقدر عليها وقيد الحيثية
على المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات
والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة عن شرب

الحزم مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن مضار
الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاضلال
بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج
الندم والعزم عليها مع الاشتغال في الحال
وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى
من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها وشرط
بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال
يقيد الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام
الغضب غضب وقيل هو واجب برأسه
ولا مدخل في اصل التوبة وشرط المعتزلة انه
لا يعود بذلك الذنب وان يستديم على الندم
وعندنا هما ليسا بشرط في حصول التوبة واجبة
لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون

وقوله

وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا وهي مقبولة عند الله لطفا ورحمة واحسانا
واختلفوا في معناها على ... ومعاذ ... التوبة النصوح
من الله تعالى لا وجوبا ثم ولو اقترف المذنب
كما ذهب اليه المعتزلة بناء على اصلهم
بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة
مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض
المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم
لكونه مطلق الندم فيجب ان يعم الذنوب
الذنب
او لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح
ذنباء
هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك
الذنب سنة لما مر في تعريف التوبة من
وجوب العزم على ان لا يعود اليها والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر يتبع لما يؤمر به فان
كان ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به وان كان

مايؤمر به مندوبا فمندوب الامر به والمنكر ان
كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها
كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر كونه ماذونا من
جهة الامام والوالي لان آحاد الصحابة والتابعين
كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
من غير اذن وكان ذلك شايعا بينهم ولم
ينقل النكير على ذلك من احد فكان ذلك
اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه
ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم انه يؤدي اليها
لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه
ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا يخرج
الا لضرورة ولا يلزم مفارقة تلك البلدة الا اذا كان

عرضة

عرضة للتلف وان يظن قبوله وان لم يظن
قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك
في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى
في الآخر تامل واذا لم يجب لعدم ظن القبول
ولم يخف الفتنة فيستحب اظهار الشعار
الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تعالى
ولا تجسسوا ولقوله عليه السلام من تتبع
عورات اخيه المسلم تتبع الله عورته ومن تتبع
الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين
والآخرين وايضا علم من سيرته المطهرة انه
كان يكره اظهار المنكرات من المسلمين ويرشدهم
الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه
وقد صرح الفقهاء بانه يستحب للشهود الكتمان

جعلنا الله تعالى ممن اتبع الهدى
واقتدى برسول الله عليه السلام
واصحابه والصالحين من عباده
انه ولي الهداية والتوفيق

في المعاصي دون الكفر وقد روي ان امير المؤمنين
عمر رضي الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجد
على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا عمر ان كنت
قد عصيت من وجه وقد عصيت من ثلثة اوجه
فقال ما هي فقال الرجل قال الله تعالى ولا تجسسوا
وقد تجسست وقال الله تع وأتوا البيوت
من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال الله تع
لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا
على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضي الله عنه وشرط
عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب
من كتب الفقه ثبتك الله تع على هذه العقايد
الصحيحة التي مر تفصيلها ووفقك العمل بما يحب
ويرضى وفي بعض النسخ لما يرضى من العمل وقيل

التوفيق

التوفيق عند الاشعري واكثر الصحابة خلق القدرة
على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة
قلت والظاهر ما قاله الامام فان القدرة
على الطاعة متحقق في كل مكلف اللهم الا ان يكون
المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعات التي هي
مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل
وهو على خلاف ما عرفه بعض المتاخرين جعل
الاسباب موافقة للمسببات اللهم ثبت قلوبنا
على دينك ووفقنا الاعمال الصالحة ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انك انت الوهاب واغفر لنا وتب
علينا انك انت الكريم الوهاب فرغ من تاليف
مؤلفه ضحوة يوم الاربعا الثاني عشر من شهر

مولود النبي عليه السلام سنة خمس وتسعمائة
ببلدة حرون حماها الله تعالى وسائر بلاد المسلمين
من ريب سنون وآفات القرون ورزقنا
(المنون) عما قريب من الوصول الى اولاد قرة العيون
(الوطن) وقوة المتون وصلى الله على خير خلقه وآله
المبعوث من خير القبائل والبطون صلوة
دائمة يقابل العلوم والظنون قد وقع
وقع الفراغ من تحرير هذه الشرح الشريفة
المنسوبة الى مولى الموالي واعلى الاعالي
والعريف الماجد والسحاب الهمام مولانا
جلال الصديقي الدواني المسماة بشرح
العقايد العضدية في تصحيح العقايد الدينية
يوم الاربعا في يوم السادس من شهر محرم

الحرام في تاريخ عشرين ومائة والف
من هجرة المصطفوية في قرية غازي خداوندكار
من قضاء بروسة المحروسة جعلها الله تعالى
مصونة ومحفوظة من الآفات والعاهات
والشرور والبليات على يد اضعف الحال
كثير الضلال المحتاج الى عفو ذي الجلال
عبد الرزاق بن الحاجي محمد
افندي عفي عنهما
الجليل
م م
نوشتم ندانم زحالم خبر زعمرم جه ماند جه آيد بسر
الهي تو عفكن كناهان من كه طاقت ندارم بنار سقر
م م

خلخالی

١٢٧

[redacted]OSMANİYE KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Nuruosmaniye
Yeri: 1767/2
Eski kayıt No: 2176
Tasnif No: 297.3(077)=927

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو انسان بعثه الله تعالى الخ الضمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور
ضمنا فلا يتأتى في ذلك ما سياتي من ان المراد من النبي ههنا هو الفرد الكامل
بمعونة المقام على ما لا يخفى قوله وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه آه وكذا
لا يشمل ظاهره من امر بتبليغ شرع غيره كما قيل وتبليغ ما اوحى الى ذلك
الغير كيوشع عليه السلام فانه كان نبيا مامورا بمتابعة شريعة موسى عليه السلام
وتبليغ ما في التوراة الى الخلق قوله كما قيل فيه اشارة الى جواز كونه مبعوثا
الى قوم بين ما نقل انه كان مستندا الى الكعبة ثم قال ايها الناس هلموا الى
فانه لم يبق على دين الخليل ابرهيم عليه السلام احد غيري او الى جواز منع
كونه نبيا وعلى التقديرين لا ينتقض التعريف به قوله الا ان يتكلف وذلك
بان يجعل الخلق المبعوث اليه منا ولا لكل ما يغاير المبعوث في الجملة سواء
كانت المغايرة حقيقة او اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث
انه مبعوث اوحى اليه مغاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه قوله واشتقاقه
من النبا بمعنى الخبر فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيل بمعنى الفاعل ويكون
منقلبة عن الهمزة قوله او بمعنى الارتفاع على ان يكون الهمزة في النبا

منقلبة

منقلبة عن الواو الواقعة في الطرف قال الجوهري ان جعلت النبي ماخوذا
من النبا بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة قوله او منقول عن النبي بمعنى فانه
عليه السلام طريق يوصل به الى الحق واصله على غير الهمزة ايضا على ما في القاموس
على ان يكون اليا منقلبة عن الهمزة قوله اذ المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه
الذهن وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليهم السلام وهذا القدر كاف في صحة الاشارة
اليه بلام العهد الخارجي وانما حمل اللام ههنا على العهد الخارجي دون العهد المطلق الذي
هو الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان هذا الحديث مما لم يصدر عن سائر
الانبياء قوله على هذا الاسلوب وهو اضافة الامة الى نفسه قوله وانت تعلم بعده
جدا اي بعد ان يكون له وجه فان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا مع ان فرقهم اكثر من ثلثة
وسبعين فضلا عنهم وعن فرق المسلمين قوله السين اما للتاكيد اي لتاكيد
الافتراق وتحقق وقوعه قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب بيان للعلاقة التي
بها استعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب في معنى التاكيد وتحقق
الوقوع قوله كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى قال ابو علي
الفارسي رحمه الله عليه ليست هذه اللام هي التي في قولك ان زيدا لقائم بل هي
التي في قولك لاقومن فالفرق بينهما مع انهما للتاكيد فيهما هو ان اللام
في لاقومن مؤكد لمعنى الفعل بخلاف اللام في لقائم وانما سوف عن احد نوني
التاكيد فكانه قيل وليعطينك قوله اشارة الى ان الاختلاف مراح عن جنوح
يعني ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال لا اشارة فيه الى هذا التراخي
بخلاف السين فانه موضوع للتراخي فيشير اليه لا محالة قال الآمدي ان المسلمين عند

وفات النبي عليه السلام كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الامن كان يبطن
النفاق ويظهر الوفاق ثم نشاء الخلاف بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا
ولا كفرا ثم تدرج الخلاف بينهم ثم ترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة رضي الله تعالى
عنهم حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر
واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب والاراد
يتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة
قوله لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتدا بها اشار بتقييد المخالفة بالمعتد
بها الى انه لا يلزم في كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم وعقايدهم متخالفة
ولا ان يكون الاصول والعقايد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها
اقل من هذا العدد بل اللازم في ذلك كون بعض عقايد كل فرقة مخالفة لبعض
عقايد ماسواه مخالفة معتدة بها وح يجوز وصولهم باعتبار هذه الاصول الى
هذه العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التي بينها مخالفة في الجملة ازيد منه
قوله وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد آه يريد انه يجوز ان يحمل
على اصول المذاهب ويريد بها الاصول التي بينها مخالفة في الجملة سواء كانت
معتدا بها او لا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذه الاصول في وقت
ما بهذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه
في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى ونقصوا بالواو وقلنا كلمة او
بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا ينبغي ان
يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع

في اكثر الاوقات قوله فلا يرد انه لو اريد آه وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها لا يقتضي
ان يكون ذلك الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة الفرقة
الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف ساير الفرق فانهم من حيث الاعتقاد
داخلون فيها وان كانت عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصي ايضا قوله بعيد جدا
وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها واما ما قيل ان يجب ان يحمل
على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب
ولا شفاعة لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى
الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش في حسابه
والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا فلا يظهر تمام الانحلال كما ههنا على ما يدل عليه سياق
هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان حيوته عليه السلام وعند وفاته على الحقيقة
الواحدة التي كان النبي عليه السلام على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يخبر
بان بعضهم يدخل النار فانهم جهنمي بسبب ما صدر عنهم من المعاصي على ما هو المسطور
في اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى ثلث
وسبعين فان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحد من آحاد هذا العدد التي
هي الفرق والطوائف فان تالف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدة
استثناء الطايفة واحدة واخراجها عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضي
عدم دخول ابعاضها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين عنها
سببا للدخول فيها فلهذا التزم في دفع المنافاة القول بان معصية الفرقة الناجية
مطلقا مغفورة ومما ينبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم في قوله عليه السلام

كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله عليه السلام الا واحدة رفعا للايجاب
الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا قوله ولا يبعد ان يكون
المراد استقلال مكثهم آه اي لا يبعد ان يقال في دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول
الفرقة الناجية في النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى مكث ساير الفرق فان دخولهم
فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول ساير الفرق فانه يكون من حيث
عقايدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم بدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك
ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية
على ما اشار اليه المحقق الرباني ما شروان رانكريم وقال را . ما درون رانكريم وحال را .
وبما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد وقال
ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين جميع آحادها لا يوجد في ساير
الفرق وما ذلك الا الاعتقاديات فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق ولم يصل
الى مرتبة الحق فمن حيث انهم لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث انه
اقرب الى الحق من ساير الاعتقاديات يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقايد الفرقة
الناجية هي ما عليه النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم قوله ترغيبا في تصحيح
العقايد اي عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول فيها لترغيب المسلمين
بتصحيح عقايدهم بان يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عن النبي عليه السلام
وعن اصحابه رضي الله عنهم ولا يتساهلون مع عفو لهم او مع النقل عن غير الصحابة
ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة مرغبا في تصحيح العقايد
ظاهر غير محتاج الى البيان قوله وهو من رأى النبي عليه السلام مؤمنا به هذا الاسم الالهي

النبي

الذي هو صحابي اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي والحكمي
ويشمل من لا يعد صحابيا كمن رأى النبي عليه السلام وآمن به ثم ارتد ومات على الردة
كعبد الله بن جحش وابي حفص اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال الاعتبار في كونه صحابيا
بالاطلاق اي في وقت ما الكفر اللاحق كما لا يضر ذلك الكفر السابق وان طال
زمانه فيه قوله سواء كان في حال البلوغ آه وسواء تخلل الردة بين ايمانه عليه السلام
به وبين فوته على الاسلام او لم يتخلل قوله فلذلك سياق الحديث اي حيث
قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي قوله المتبعين لما روي عن ائمتهم اي من غير
اسنادهم المروي الى النبي عليه السلام واصحابه وذلك الاتباع منهم لاجل
اعتقادهم العصمة في ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم قوله وهي بالفروع
فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام على الامة سمعا على ما
ذهب اليه الاكثرون خلافا للشيعة فانها عندهم من العقايد واصول الدين يجب
نصبه على الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجبا على الله تعالى قوله بل جوزوا رؤية
كل موجود من الاعراض وغيرها وذلك لان المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود
وهو مشترك بجميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم
والروايح والجواهر المجردة بجريان العادة لعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فينا قوله وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس وذلك لان متعلق
الرؤية متحقق في البقة والله تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه قوله والفرق بين الارادة
والرضا فان الرضا عندهم ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم الارادة قوله
من الصحيح آه والصحيح هو الذي اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه

ولا يكون شاذا وهو عند الشافعي ان يروي الثقة حديثا يخالف ما روى الناس
ولا معللا وهو الذي اطلع فيه على علة خفية قادحة في صحته مع ان ظاهره السلامة منها والحسن
هو الذي فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذي لا يكون في اسناده متهم بالكذب
ولا يكون شاذا ويروي من غير وجه نحو ذلك والضعيف هو الذي لم يجتمع فيه
صفات الصحيح او الحسن قوله وهو في الاصل ما يعلم به الشيء سواء كان كالقلم العلم
او غيره وقيل العالم في الاصل اولي العلم من الملائكة والثقلين وتناوله لغيرهم على سبيل
الاستتباع ولذلك يجمع بالواو والنون وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو
والنون غير العالم وغير ياسم قوله وحاولوا ابيان ذلك بمقدمات فصلناها في
حواشي شرح الجديد للتجريد قال فيها ناقلا عن الشيخ انه قال في الالهيات
الشفا للمعلول في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا اي موجودا
والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون
له عن غيره فيكون كل معلول حدثا اي بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه
الشارح المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان
يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس
له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان
فان اكتفي بالحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا قوله وهو خلاف مذهبهم فانهم صرحوا
فانهم صرحوا بان الواجب تعالى شانه علة تامة للعقل الاول وانه بسيط حقيقي لا كثرة
فيه بوجه من الوجوه قوله اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر اي من لفظ
البعد عرفا وهي التي لا تجامع البعد معها القبل لا بعدية بالذات كما زعم الفلاسفة

فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين والحادث
بالمعنى المذكور يسمى عندهم الزمان والحركة التي هو مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة
فان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر كتقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض والحكماء ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما يعرض
لاجزاء الزمان اولا وبالذات وبما عداها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان
وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زمانا كان تقدمه بواسطة الزمان فلو
كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه في زمان فكان الزمان موجودا حال
عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التي هو مقدارها وقدم المتحرك
بتلك الحركة قوله فح لا يلزم الازلية جنس هذا المعد ونحوه من المعدات العامة بين
تلك المعدات كالنوع والخاصة والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض الامور
العالم قديما على ما مر آنفا تفصيله قوله فهو دعوى من غير برهان اذ لم يقم عليها برهان
فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك المعدات
بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان ويكون هي باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم
وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة في حدوث الحادث ونظيره ما قالوا في الحركة
على ما سيظهر عن قريب وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم المعدات
بعضها على بعض من زمان لان المعدات ليس لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها
وليس ذلك الا تقدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها
وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما مر في تقدم عدم
الزمان على وجوده قوله لان الامكان مما لابد منه في وجوده لا يقال بناء على التجويز

المذكور بكون الامكان الذي لابد منه في وجوده هو امكان وجوده فيما لايزال
لا امكان وجوده فيه وفي غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض
لانا نقول ان المفروض متحقق لان المراد تحقق جميع ما لابد منه في اصل وجوده من
غير تقييد لذلك الوجود بكونه لا يزاليا فيكون الامكان الذي هو من جملة
ما لابد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لا يخفى فان قلت كون الامكان
من جملة ما لابد منه في وجود الممكن مناف لما سبق من تحقق العلة التامة
البسيطة قلنا لا منافاة بينهما لان كون الامكان من جملة ما لابد منه في وجود
الممكن لا يستلزم كونه علة معتبرة في العلة التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون
العلة التامة بسيطة هي ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الامكان شيئا
للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتأثير والوجوب سابق
والعلة التامة الغير البسيطة هي المركبة من العلل لا جميع ما لابد منه مطلقا فتدبر قوله ولم يتعلق
الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لايزال وحاصله ان الفاعل وهو الله تعالى مختار
في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له في ذلك من ارادة مخصوصة فح نختار
الشق الثاني ونقول ان جميع ما لابد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل
لم يكن متحققا في الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لابد منه في وجوده المخصوص وهو
الوجود فيما لايزال لان النسبة الى الفاعل وان كانت على السواء بالنسبة الى
الاوقات كلها الا ان الارادة المخصوصة التي لابد منها يجوز ان يكون مخصصة و
مرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا بالحقيقة
اختيار للاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث

امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل وبما قررنا
ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لابد منه في الازل ولم يحدث
حين حدوث الحادث شيء من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام
علته ظ قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه
لا يقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة انه لو كان مقتضى العلة
التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين لوجب ان يكون ذلك
المعلول موجودا في ذلك الوقت المعين ازلا ودائما فيلزم كون ذلك
المعلول ازليا اذ لا نعني بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف
المفروض ويلزم ايضا اجتماع اللايزال مع الازل فانه بين البطلان لانا نقول
معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين اقتضاؤها مسبوقية
وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل مناف لهذا الاقتضاء على ما اشار
اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا قوله وان اردتم
انه متمم لعلة وجوده فيما لايزال فنختار انه كذلك قيل لا يذهب عليك انه الجأ آخر الجواب
ح الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي كان للحادث
وهو الوجود فيما لايزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا
انتهى وانت خبير بان الترديد في استدلال الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع
قطع النظر عن كونه قديما او حادثا ولذا امكنهم الترديد في كون جميع ما لابد منه في وجوده
حاصلا في الازل او لا مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا
قوله ولا يلزم ازليته ولا الاحتياج الى امر آخر اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما

لعله وجوده في الازل واما الثاني فلكون التعلق الازلي للارادة متمما لعلة وجوده

فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه

في وجوده متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة من وجود

الممكن الماخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللايزالي الوجود

المخصوص الذي هو اللايزالي الحادث على ما ظهر لك من سوابق الكلام ولواحقه

وقد اشرنا اليه سابقا وظاهر انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي

الحادث متحققا في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده او في وجوده الازلي

القديم متحققا فيه فاتقن هذا قوله يوجد المعلول بهذه الصفة اذ لو وجد بصفة اخرى

غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن المعلول مقتضى العلة فيكون المقتضي متخلفا عما

يقتضيه والموجود موجودا بلا سبب يقتضيه وكلاهما محالان قوله سواء كان

مقارنا لوجوده او متاخرا عنه فانه لا استحالة في شيء منهما وما استدلوا به

على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة من لزوم ترجيح وجوده في الوقت المتاخر

على وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجح لا يجري هاهنا لكون الارادة مرجحة قوله وقد

يقال ان الازل فوق الزمان آه لما كان الجواب الثاني المبني على جواز تخلف

المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار على الوجه الذي قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع

كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات اراد ان يقرره على وجه يعم الزمان فمهد

لذلك بعض المقدمات ثم صرح بالمقصود بقوله والزمان من جملة الممكنات آه وبما قررنا

ظهر ان من جوز كون هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا تفصيليا

باختيار الشق الاول من الترديد فقد جوز ما يعارضه ويناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى

تامل قوله ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان وذلك لما قالوا

ان الازلية هي الاولية والابدية المطلقة قوله فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن

الزمان وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره

وتبدله قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر

الذي هو وعاء الزمان قوله وليس الله تعالى متقدما عليه اي على الزمان حتى يلزم

كونه تعالى واقعا في الزمان على ما هو مقتضى التقدم الزماني من كون المتقدم في

زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيما في هذا كون الزمان متناهيا بل تقدم

تعالى عليه تقدم بالذات على ما سيجيء قوله فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة

بذاتها آه رد لما هو مبني هذا الجواب من جواز كون الارادة القديمة متعلقة بوجود

الممكنات الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان متناهية باختيار خلاصة الدليل قوله

فقد اجيب تارة بان التعلق آه والجواب الحق عنه ما مر من كون الارادة القديمة

متعلقة في الازل بوجوده الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فلعل

الباعث على ايراده بيان ضعف ما اجاب عنه غيره ورده قوله فليست

الارادة ولا المريد اشار بقوله ولا المريد الى ان نسبة تعلقات الارادة اليها

كنسبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا يتاتى واحد منها بدون واحد منها

فكما ان المريد ليس حاصرا لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست

حاصرة لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها ايضا قوله وان صدر عن بعض من يعتمد

عليه الا من بالاعتقاد قال المحقق الشريف في حاشية شرح حكمة العين في بحث

اثبات الوجود الذهني ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم

لانحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود المفروض اولا قوله واجيب
عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة
المجتمعة في الوجود وذلك لان تعاقب الامور الى غير النهاية انما يتاتى عندهم
بالحركة السرمدية التي لا يتاتى الا بقدم الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث
العالم باسره ينافيه فيكون التسلسل اللازم منه في الامور المجتمعة قوله فهي ذات
جهتين الاستمرار آه تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان احديهما حيثية
ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد
المفروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين
الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية
النسبة التي تلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة وهي بهذا الاعتبار حادثة
ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة
في كل آن غير المفروضة في الآن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة
من حيث العوارض اللازمة لها فهي من حيث الذات مستندة الى القديم
ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث قوله وانت
كما سبق خبير بانه يمكن آه اي وانت كما سبق من انه يجوز ان يجعل الامر الحادث
الذي هو علة الحدوث بعد الوجود اللاحق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم
مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار
جنسه بان يكون اشخاصه المتجددة الى دثة باسرها متعاقبة بذواتها في الوجود
والحدوث وواسطة بعضها في صدور بعض آخر عن القديم من غير ان يكون

لمابداية

لها بداية واللازم من ذلك ليس الا كون فرد وهو الذي يسمونه الفرد المنتشر قديما وذلك
لا يستلزم الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما
ولا استحالة فيه وانما المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير
لازم قوله وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية هو من المجسمة القائلين بكونه
تعالى في جهة ومكان قال الخ لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال
طلبته في جميع الامكنة فلم اجده فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
على كون العرش مكانا له ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون
شخص بخصوصه منه قديما قال بقدم الجنس وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية قوله
فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء آه وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في ذات
الفلك المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة
في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها
في امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح في ذلك قطعا ومعنى تشابه اجزائها عدم
اختلافها بحسب الطبع في امتدادها بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل
ان الحركة بمعنى التوسط كما لا يقبل القسمة اصلا فمعنى متشابه الاجزاء هو ان لا يكون
الاجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء متخالفة او لا يكون له اجزاء اصلا انتهى قوله
فما سبب تجددها في نفسها يعني كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج
في تجددها الى سبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها
الى سبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة
في المقدار فلا تحتاج الى علة اصلا قلت انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة

التي يخترعها العقل كفردية الحمرة بل هي من الامور التي يتصف بها الاشياء في
نفس الامر فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا قوله
لعدم وجوب اجتماع الآحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها
امورا آخر متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة
متعاقبة آخر وهكذا الى غير النهاية والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم قوله
فلا بد لعدمه من علة حادثة ضرورة احتياج الحادث في كلا طرفي وجوده وعدمه
الحادث الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بل كونها عبارة عن
التجدد والتقضي على ما حققه الشارح في حاشية شرح الجديد للتجريد لا يستلزم عدم
احتياجها في عدمها الحادث وتقضيها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك
عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز ان يكون
نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث
مصححا بانه لا يلزم من عليتها لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو
ما لا يجوز وجوده اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم
والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين في آن واحد
لان الذات لو كانت موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة
كانت في آن وجودها معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة الموجبة وانه جمع بين النقيضين في آن واحد واما القول بجواز كون هذا
العدم ضروريا بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان
الثاني ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان امتناع وجود الحركة

في الزمان

في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع
فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف
خال عن التحصيل هكذا قال الشارح العلامة في بعض تصانيفه قوله حتى يلزم التسلسل
في الامور الموجودة المجتمعة وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في آن يستلزم
كون حدوث علته الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذلك حدوث علة هذه
العلة الموجودة الحادثة يكون موجودة في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون
حدوثات جميع تلك العلل موجودة مجتمعة لا متعاقبة قوله لا يكون عدمه علة
لعدمه لان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلفها عنها
فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل قوله فيلزم التسلسل في الموجودات
التي هذه الاعدام اعدام لها وذلك لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء من اجزاء
علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة
الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك
العلل الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة في الوجود
وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام التي تكون لتلك الموجودات عند عدم
هذا الامر الموجود قوله وعلى الثالث وسواء يكون بعض من علة عدم جزء
الحركة موجودا او بعضها معدوما فلا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور
الموجودة التي هي علل للبعض الموجود وتلك الاعدام التي هي علل للبعض الذي
هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناه قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة اما اذا كان الغير المتناهي هو علل البعض الموجود فقط

لان عدم جزء الحركة لما كان مستمرا كان علته الموجودة
ايضا مستمرة وكذا علة علة الموجود فيكون
موجودة مستمرة وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع
اه محمد

واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة وجود الحادث
لما مر منه ومنا قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود فيه اشارة الى ان
المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود ما يعم المانع وغيره لا نقار
انه يجوز ان يكون علة لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود
معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا
الوجوب او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم
الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده
بالضرورة على ما مر في ابطال الشق الثاني وظاهر ان الموجود الحادث الذي هو علة لوجود
حادث لا يكون امرا اعتباريا قوله ولا يلزم الترتيب بين تلك الموانع وذلك
لان المفروض كون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم
كون بعضها متوقفة على بعض قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث يعني
لا يجب في لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع مترتبة بحسب الذات
وتوقف بعضها على بعض بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث
وهي متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل منها مقرون بحدوث
عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب
الزمان كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان قوله
وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام اي وان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب
الحدوث في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها
عند وجود بعض آخر كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة

في الوجو

المجتمعة في الوجود اما مترتبة الحدوث فيكون حدوث كل منها مقرونا بحدوث عدم واحد من الموانع الغير المجتمعة واما اجتماعها في الوجود فيكون علتها لاعدام الموانع الغير المجتمعة مستمرة بالضرورة فيكون علتها مجتمعة مستمرة ايضا تحـ

١٤٦

في الوجود اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع
من موانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية
المترتبة في الحدوث دفعة اذ لا بد لحدوث هذا المانع من علة حادثة اي في حدوثه
وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية
فيكون جميع هذه الحدوثات المتوقفة بعضها على بعض واقعة في آن واحد فيكون
تلك العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود ولما كانت العلة الموجبة لحدوث
مانع الشيء مانعا لذلك الشيء كان تلك العلل الغير المتناهية موانع لهذا
المانع ولهذا اعرض الشارح عن هذه العلل بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم
وجود الموانع المترتبة في الحدوث هكذا حقق هذا المقام وقد ذل فيه الاقدام واما
عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع ووجوده
موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة في الوجود وهي العلل
الموجودة التي لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجوده وعدمه فيلزم التسلسل
المستحيل في اسباب وجود المانع فان قلت انهم لا يجوزون استناد
العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول
اعني استناد عدم المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلت لا باس بذكر الشقوق
البعيدة استظهارا قوله وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة آه لما كان
بناء تمامية دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة السرمدية وتوارد
الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة عد هذا القول من وجوه اجوبة
دليلهم وكذا الوجه في الوجه الخامس قوله قلت هذا بداهة الوهم لا بديهة العقل اي الحكم

يكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان من على
بعضها من بديهة الوهم لا من بديهة العقل كما زعم المجيب فان تقدم القديم على كل
فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان السابق على
كل فرد من افراد الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا دائما للفرد من افراده لا بخصوصه
وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر وبما قررنا ظهر ان الحالة التي يجب ان يتحقق فيها سبق
القديم على كل واحد من افراد الحادث وهو زمان ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم
المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث
قوله لو لزم سبق القديم على جميع ما صدق عليه الحادث في زمان واحد فان القديم
الكائن على نفس الحالة لا يجوز ان يكون مقارنا دائما للفرد المنتشر ايضا قوله فان الحوادث
كما لا اول لها لا آخر لها فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم
مطلق الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم يقتضي حدوث
الحوادث دائما على ما صرح به فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحوادث
مما لا آخر لها بمعنى عدم وقوفها عند حد لا يمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لا آخر لها
بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية في شيء من الازمنة
وهذا هو المعتبر دون الاول على ما صرحوا في عدم تناهي مقدورات الله تعالى وعدم تناهي
مراتب الاعداد قلت للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان يكون
يكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان
كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم
من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح

به الشارح المحقق قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي من الحركة موجود في الماضي
من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة
موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى
والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية على ما سيصرح به
الشارح المحقق وستعينه بيانا واضحا قوله والدهر وعاء الزمان قال بعض المتألهين
ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك
ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو امر واحد اي محيط بالازل
والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه وباعتباره عين الابد فمنه يتجلى معنى قوله تعالى هو الاول
والآخر وبه كون المجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات مشاهدين
للحوادث الآتية في الزمان الثانية قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان الدليل اه دفع لما يقال
ان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجوده السلسلة ولا لامتناع التطبيق
فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم
تناهيها او مساواة الجزء للكل قوله بل الكم مطلقا اي سواء كان منفصلا وهو العدد
او متصلا كالمقادير وهي الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان يأبى عن قبول مساواة
جزئه لكله وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي يقتضي القسمة الى الاجزاء المتناهية
التي يزداد هو بازديادها وينتقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياده بازديادها منافيا
لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا بالجزء يكون
مما يأباه تلك الطبيعة وبما ذكر ظهر ان امره بالتأمل اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة
قوله وقد سبق انتفاء حال الشرط الاول من انه لا يشترط اذ مقتضى الدليل عدم وجود

واما على تقدير حدوث العالم وانقطاع الزمان يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي على ما سيصرح به الشارح المحقق

الاحاد الغير المتناهية اصلا الا على سبيل التعاقب افيد ما حاصله انه لا بد لجريان
الدليل من وجود الآحاد مجتمعة متمايزة لتصح اتصافها بالتقدم والتاخر الذين هما
متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اصلا لا خارجا ولا ذهنا اذ لو كان
وجوداتها الخارجية متعاقبة منقضية بعضها عن بعض آخر لم يكن شيء منها متصفا
بالتقدم ولا بالتاخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها
في الذهن فالاجمالي منه لا يحصل به الامتياز الذي لا بد للتطبيق والتفصيلي لا يقدر
عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى هذه الافادة اقول فيها نظر الفاسد
اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ وجودها
الاجمالي الوحداني الذهني لا يكفي للاتصاف بهما ولا يمكن وجودها فيه مفصلا لعدم اقتدار
الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز الامور
الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما على وجود
بعض آخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتاخر الزمانيين
انما يتصور اذا كان تحقق موصوف احدهما في زمان تحقق موصوف الآخر او تحقق
موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الآخر اصلا واما تحقق موصوف احدهما في زمان
سابق وتحقق موصوف الآخر في زمان آخر فيحقق للتقدم والتاخر الزمانيين لا مناف
لهما على ما لا يخفى **قوله** وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس
الناطقة المجردة القائلون بقدم العالم النافون بالتناسخ قالوا بقدم نوع الانسان وتعاقب
افراده الى غير النهاية وبقاء نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان **قوله** بل لهم ان
يدفعوا ذلك آه اي ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل في الآحاد الغير المترتبة بان يدعوا

علم

عدم كفاية الاجمالي في الغير المترتبة وكفايته في المترتبة فان هذا الادعاء تحكم بل لهم ان
يدفعوا ذلك بانه لا يظهر في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهي
لجواز كون تلك الزيادة مستقرة في الاوساط غير منتقلة عنها الى طرف الغير
المتناهي وذلك لعدم اتساق نظامها بخلاف السلسلة المترتبة فانها لاتساق
نظامها لا تستقر الزيادة في الاوساط بل تنتقل بمجرد تطبيق المبداء على المبداء
الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع **قوله** والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات آه
دفع لما يورد ههنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات المترتبة انما هو تناهي المجموعات
لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك
المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم تناهي احاد المجموع الاول
ايضا وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون
بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة في السلسلة او في المجموع
الاول ينتهي بعده متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا **قوله** فنطبق
السلسلة المبتداة من الواحد الى آخره فينتهي الى مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون
احاد ذلك المنتهي اليه متناهية ايضا قيل سنح لي في ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج
الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة او غير مترتبة
لا يخلو في العدد من الواحد وفي الكثرة من الغير المتناهي فمراتب التزايد والتناقص
يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي
الكل والواحد انتهى اقول لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية
التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك

المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لايكون طرفا
لاجزائه كذلك لايكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشاء هذا القول توهم كون
الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء المترتبة بعضها على بعض الى غير
النهاية وظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها واتصافه
بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المترتبة بعضها على بعض وعدم
انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة
باطل قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز
عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى الدليل ولعل منشاء هذا القول توهم استلزام
كون عدد النواقص غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او قياس السلسلة
المفروضة بالاجسام القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص
عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق
قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرت من جواز اجراء الدليل في التقريب وترتب
الاستحالة عليه لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته اذ لو لم يكن مركبا منها
لم يكن هناك مجموعات ولا يتحقق الاثنين والثلثة وما فوقها فلا يتصور هناك
التطبيق قوله فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية
شيء الا مجموع الاجزاء الكافية في وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع
الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمستين اللتين تحتها تمام ماهيتها ضرورة
كفايتهما في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع
الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهية

لما

لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير لما عداه
فتركبها من جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل
من انه لا يلزم من تركبها من جميع الاعداد التي تحتها كونها ذات ماهيات متعددة بل
اللازم من ذلك تركبها من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر الاربعة
المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهيتها اذا كانت مركبة تارة من خمستين
بخصوصه وتارة من اربعة وستة بخصوصه وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة
في كون الشيء الواحد ذا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات مشتملة
بعضها على بعض على سبيل التبادل كما في ما نحن فيه فبحث آخر لا يقرن التحقيق
كما لا يخفى قوله وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب
بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها فيكون دخول الوحدات
في العدد هو بعينه دخول الاعداد التي تحته قيل سنح لي ان العدد يجب ان يكون
له صورة نوعية وراء الوحدات وذلك لان الوحدات يصدق عليها انها وحدة
اذ كل كلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه
الش العلامة في حواشيه على شرح التجريد وظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة
لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا
وكما منفصلا بل لابد لها في ذلك من صورة نوعية فثبت وجوب كون كل
عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصته اقول وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق
الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة
اعني انها وحدات كثيرة على ما حققه الش في حواشيه على شرح التجريد بحث

العلة والمعلول وظاهر ان صدق الوحدة عليهما بهذا القيد لاينافي صدق الكم عليهما و
كونهما عددا بل يحققها كما لا يخفى اما المنافي لها كونهما واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك قوله
ويكون هذا من خواص الكم المنفصل اي ويكون كون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان
نوعا آخر بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب
الاجزاء المقدارية التي اشتملت عليها اقسام المتصل من الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان غير متخالفة بالماهية لما تقرر عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة
انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح بذلك الشارح العلامة في حواشي شرح
التجريد في مبحث العلة والمعلول قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته
يعني انه لا حاجة لنا في اجراء هذا الدليل على التقريرين المذكورين الى التزام كون العدد
مركبا من الاعداد التي تحته واثبات عدم كون مراتب الاعداد ذات صورة نوعية
بل يكفينا كون معروض العدد مركبا مما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولا يتوجه
على هذا التركيب المنع المتوجه على تركب الاعداد مما تحته فانا نعلم بديهة ان مجموع
زيد وعمرو اعني معروض الهيئة الاثنينية الذي لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع
زيد وعمرو وخالد اعني معروض الهيئة الثلثة وغير خارج عنه فيكون جزءا منه ولا يتوجه
اليه منع كون تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة مخالف لحكم العقل على ما سيجي
قوله وعن مجموع ا ب ج د فلو لم يكن مجموع ا ب ج موجودا في سلسلة العلل
مغايرا لكل واحد من الآحاد لما كان لما اختاره بعض المحققين وجه قوله على ما فصلناه
في بعض رسائلنا وهو الرسالة القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها
انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة

الى غير النهاية وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم يكن
تلك المعروضات موجودات اخر مغايرة لكل واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم
في البرهان كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم في القدح فيه كون جزئه
الذي هو ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية
ايضا وجه وهكذا ينبغي ان يقرر الكلام قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد
اشارة الى رد ما زعم صدر المدققين من انه اذا اعتبر مع الآحاد الهيئة الاجتماعية
والجزء الصوري لم يكن هناك موجود آخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت
عدد موجودة فلا يجري الدليل على شيء من التقريرين المذكورين في الامور الغير المرتبة
المتناهية ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك
موجود ثالث وهو مجموع زيد وعمرو اعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود
جميع اجزائه فكذا اذا وجد ثلثة كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود رابع وهو
مجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الثلثة وهكذا فاذا وجد امور غير متناهية يكون
معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري فيها الدليل وههنا شبهة
مشهورة لا بد من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر
ثالث وهو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلث مستلزما لوجود امر رابع
وهو معروض الثلثية وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما
لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين ح يكون مستلزما لوجود
معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية يكون مستلزما لوجود معروض الاربعة
وهكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات الغير المتناهية

لان المستلزم للمستلزم للشئ مستلزم لذلك الشئ اقول في الجواب ان وجود الامر

الرابع الذي هو معروض الثلثة اعتباري محض لا تحقق له في الخارج اصلا لانه حصل

من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين فيه مرتين مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين و

عندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر فيه مكررا يكون اعتباريا محضا انتهى اقول وانت

خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع في الخارج ليس باعتبار انه كذلك في الواقع

بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود

الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلثة وظاهر كون الامر الرابع اعتباريا محضا في

الخارج لا يقدح في لزوم كونه موجودا فيه مما ذكر فالقول الحق في الجواب ان يخصص الاجزاء

في المقدمة الضرورية القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة

التي يمكن انفكاك كل واحد منها عما سواه في الذهن وظاهر ان اجزاء الرابع ليست من

هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عن الجزء **قوله** فان قلت فعلى ما ذكرت

اي من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية بحسب

وجودها في علم الله تعالى فيلزم ان يكون علمه تعالى متناهية كعلومنا والا اي وان لم يكن

معلوماته تعالى متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه انتقض البرهان

اي بكونها غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور الغير المتناهية

مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم فلذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام **قوله**

وتحقيق علمه تعالى يقتضي بسطا في الكلام آه قد حققناه في رسالتنا في اثبات الواجب

وصفاته العلى وبسطناه هناك بسطا ما فليرجع اليها **قوله** فان قلت معلومات الله

غير متناهية وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة

قوله بكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية يشعر بهذا القيد الى ان جريان

التطبيق في المعلومات انما يتاتى اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود ولا يكفي فيه

كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة

معلومة له تعالى لا ينقض هذا البرهان **قوله** فانها ليست غير متناهية وان كانت

غير واقفة عند حد يعني ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي كونها غير متناهية بالفعل

وذلك لان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي الا كونها متجددة دائما بمعنى عدم كون

الاوقات الاتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية منها وظاهر ان دوام كونها

متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل واحد من احادها الغير المتناهية متجددة

بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم لبلوغ مجموع الاحاد

المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول دون الثاني بخلاف ما اذا كان

العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجي مبدا فان تجددها في جانب

المبدا يكون بتجدد كل واحد من احادها الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون مجموع

الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي بالغة مبلغ اللاتناهي فيجري فيها التطبيق فخذ هذا البيان

وعده من سوانح الزمان **قوله** وفيما ذكرناه وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا وواحدا

متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج المتجدد في الوجود

عنده تعالى وبحسب علمه مخلص عن ذلك وهو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم

الصرف وجه الخلوص هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في الخارج على هذا لا يكون

تعلقا بالمعدومات الصرفة بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذهنية المتجددة في الوجود

قوله فيلزم المحذور وهو عدم كون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث **قوله** قد حقق في موضع

ان العلم الاجمالى علم بالفعل قبل ما حاصله انه لا حاجة فى الجواب عن لزوم كون معلومات

الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه

علما بالفعل بل يمكن ان يقال كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة

حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل فى وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك

صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا
كالقدرة والارادة وغيرهما

ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضورى ان جميع المعلومات

حاضرة عنده من الازل الى الابد كل فى وقته والحضور بل الانحصار اضافية وهذا الجواب

من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالى لما فيه ما فيه

انتهى اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان

وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان مبناه على ادعاء كون المعلومات والحوادث
اى سواء كانت موجودة فى الخارج او فى العلم كما سبق فى السؤال

اليومية الغير المتناهية الموجودة فى الخارج فى ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل

منها بجميع اجزائها الغير المتناهية عنده تعالى ازلا وابدا اذ حضور المعدوم الصرف عنده

تعالى بديهى البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل مبناه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء

فى الوجود الخارجى على ما لا يخفى على المتأمل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات

مع ازمنتها حاضرة عنده لا يغنى عن اثبات صفة العلم وادعاء كونها زمانية مما ذكرنا
عطف اللازم على الملزوم

ظهر حال كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح **قوله** وهو التعقل البسيط الذى يجعله

الفلاسفة مستفادا آه حاصله انه تقرر عندهم ان علوم النفوس وتعقلها للاشياء

فائضة ومستفادة من المبادى العالية وصرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالى

فلو لم يكن العلم الاجمالى علما بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء وعاقلة اياها بما استفادوه منها

اذ فيه اعتراف بجملة ما يدل عليه السابق من عدم وجود الامور

قوله قالوا والتعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية فى الخارج فلو لم يكن العلم

الاجمالى علما بالفعل لم يكن هو فى المبادى العالية خلاقا للصور التفصيلية فى الخارج ضرورة

كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا ومسبوقا بالعلم **قوله** قالوا التعقل الاجمالى فينا

ايضا مبداء للصور التفصيلية فى اذهاننا فلو لم يكن التعقل الاجمالى فينا علما بالفعل لم يات

منه هذه المبدئية **قوله** ثم اقول كما ان البعد المكانى متناه آه لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم

بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال ولكن بقى بعض ما يمكن ان يتشبث

به العقول المشوبة بالاوهام فتميل الى مذهبهم كالامتداد الزمانى وتقدم بعض اجزائه

على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه اراد ان يبين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم

بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه على وجه لا يبقى للتشبث به وباحواله

والركون اليه ايضا مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كما ان البعد المكانى متناه آه والى ما ذكرنا

اشار بقوله فيما بعد فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكى آه هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام

قوله الا اذا كان له راسم موجود وذلك الراسم عندهم هو الآن السيال الذى هو

موجود فى الخارج ومنطبق على الحركة التوسطية الموجودة فى الخارج فانه كما ترسم

الحركة التوسطية فى الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن السيال هذا الامتداد

الغير المتناهى على هذا الوجه فى الخيال فظاهر ان منشأ الحركة الموجودة لا بد ان يكون الاجسام

متحركة بها فهذا الامتداد الغير المتناهى وان لم يكن موجودا فى الخارج لكن ارتسامه فى الخيال

على هذا الوجه يقتضى وجود الحركة والمتحرك القديمين عندهم فمنع الشارح سواه فى الحقيقة

منع لهذا الاقتضاء **قوله** واذا كان الزمان متناهيا لم يكن شئ قبله اى قبلية زمانية

لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون شئ قبله بل لاجل انه لا يكون حينئذ قبله زمان

اشارة الى ضعف ما ... من كونه ردا للاستدلال الذى اورده فى الشفاء

قال الشيخ ... الامتداد كذلك الآن يكون له راسم موجود

يوجد الفلك فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه **قوله** لا لان المكان غير متناه اى عدم
كون الشئ من الخلاء والملاء عندهم فوق المحدد للجهات الذى هو فلك الافلاك ليس
لاجل ان المكان هو البعد والفضاء غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهية عندهم
بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق انما يتحدد ويتعين بالمحدد وبسطحه المحدب كما
ان التحت انما يتحدد بمركزه الذى هو مركز العالم الجسمانى **قوله** فالله سبحانه وتعالى متقدم
على الزمان لا بالزمان اى ليس تقدمه تعالى عليه تقدما زمانيا ليستلزم هذا ان يكون قبل كل
زمان زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك لما مر من كونه تعالى متعاليا من
الزمان غير واقع فيه **قوله** لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون اثبت المتكلمون قسما
آخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة المشهورة وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض فانه تقدم لا يجامع المتقدم مع المتاخر وليس بزمانى لعدم وقوع المتقدم
والمتاخر فى الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا وكون اجزائه
متساوية فى الماهية وعدم اولوية علية بعضها للبعض من دون العكس ولا بالشرف
لتشابه اجزائه فى الفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزائه حسا وعقلا ومن ذلك امكنهم
القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم
زمانى عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها بواسطتها ووقوعها فعدم الزمان
لكونه غير زمانى لا يتصور تقدمه على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وهو محال
قوله اى العدم الطارى على الوجود يعنى ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا سواء
كان عدما سابقا او لاحقا والا لكان اثبات كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا
للفناء ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه فى وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم

الطارى

الطارى ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فاصح عليه
احدهما صح على الاخر **قوله** بل هو هالك ازلا وابدا فوجود الاشياء المحسوسة ليست
الا كالوجودات التى تحصل لعكوس شخص واحد فى مرايا متعددة او كالوجودات التى للشخص
المرتسم فى الخيالات المتعددة او كالاظلال المرئية فى مقابلة الاضواء على ما قال بعض العارفين
كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى مرايا او ظلال وحاصل ما اتفق عليه العارفون
هو ان جميع الممكنات هالكة لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى يتجلى
فيها كما يتجلى الشخص فى المرايا المتعددة وليس لها جهة فى الموجودية سوى هذا التجلى ومن
هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود قال البيضاوى رحمه الله عند تفسير قوله تعالى كل من عليها
فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الاية ولو استقريت جهات الموجودات
وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية فى حد ذاتها الا وجه الله تعالى اى الوجه
الذى يلى جهته انتهى **قوله** ثم اشار الى مسئلة اخرى اى غير متعلقة بالعالم وعدمه **قوله**
اى اجمع اهل الحق لما كان المجمعون المحققون فى هذا الاجماع بعض المجمعين فى الاجماعين
الاولين قال كذلك تنبيها على ذلك **قوله** ففى ههنا تعليلية لا ظرفية اذ لا معنى لكون
النظر فى نفس معرفته تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا وقوله كما فى قوله عليه السلام
عذبت امراة فى هرة اى لاجل هرة اشارة الى ما يصح حمل فى فيهما على التعليلية
قوله لان البسائط العقلية تحتاج الى البرهان يعنى ان المانع من التحديد انما هو البسائط
العقلية دون الخارجية والثابت بالبرهان هو البسائط الخارجية دون البسائط
العقلية فيجوز كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وتحديده بها قال الشارح رحمه الله فى بعض
تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفى التركب الذهنى بان وجود الجنس والفصل

واحد في الخارج وهما متحدان في الذهن اما الاول فلصحة الحمل واما الثاني فلا فوجودهما

لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما هذا من سوانح

الوقت فتدبر فيما انتهى ولما كان بناء هذا الاستدلال على المقدمات التي كان للبحث

فيها مجال على ما اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشار هنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من الاجزاء

العقلية وجواز التحديد بها **قوله** اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد

بل يجوز ان يكون لبعض العرضيات علاقة مع معروضه بحيث ينتقل الذهن بها من

ذلك العرض الى معروضه وماهيته الشيء بعد ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا

لذلك الشيء حقيقة لا ينافي ذلك لجواز ان يكون تصوره مغايرا للتصوره ومستلزما له

كما في تصور الملزومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة **قوله** فربما يحصل بالبديهة بعد

تهذيب النفس بالشرايع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوايق الجسمانية اقول

قد يستدل على امتناعهما بانه لا شك في انه تعالى اشد تجردا وتنزها من جميع النفوس

المجردة البشرية وغيرها مهذبة او غيرها ولا شك ايضا في ان ما هو انقص تجردا وتنزها

لا يتمكن من ان ينال ويعرف كنه ما هو اشد تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن للماديات

ادراك المجردات كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا ادراك كنه ما هو اشد تجردا وتنزها

منه فان الانقص بالنسبة الى الاشد كالمادي الى المجردات يظهر ذلك حق الظهور في

مراتب ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذا تقرر هاتان المقدمتان

فنقول كل نفس من النفوس انقص تجردا وتنزها من شيء هو الواجب تعالى وكل

ما هو انقص تجردا وتنزها من شيء يمتنع عليه ان يعرف الواجب بالكنه فكل نفس

يمتنع عليه ان يعرف الواجب تعالى بالكنه وينبئ عن صحة ما قلنا خطاب النبي عليه السلام

في هذا

في هذا المقام بلفظ السبحان المنبئ عن تنزهه تعالى بالنزاهة عن الاعيان وعن كونه

منالا عن العرفان ويصدقه جعل الصديق رضي الله عنه سبب عدم حصول العجز

قوله قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك وفي القاموس

الدرك التبعة واقصى قعر الشيء قال الامام ابو الليث الدرك اقصى قعر

الشيء كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك

وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى شانه

وامتناع حصول لها ادراك لها اياه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا العنوان

عن جميع ما سواه وهو انه يمتنع ادراك كنهه بخلاف ما سواه خذ هذا البيان

وعده ايضا من سوانح الزمان **قوله** ويل لمن لاكها بين لحييه الحديث اي ويل لمن مضغ

وعلك الآيات التي هي دلائل معرفة الله تعالى بين جانبي فمه ولم يتفكر في شيء منها و

تلك الآيات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى هي السموات بما فيها من عجايب الخلقة

ودقايق الحكمة التي يتحير الواقف عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا والارض

بما فيها من عجايب الفطرة وظهور آثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج

انواع الحبوب المأكولة والازهار الملونة والنباتات المعتلفة والجنات الملتفة وغيرها

اذ يتوصل بصحيح النظر في كل منهما الى اثبات الصانع تعالى وصفاته العلى من الوجوب

والحيوة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات السلبية وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل

ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب اما ان النظر في وجوده ووجوبه

بالتفصيل الذي مر ذكره واجب فلا دلالة عليه في هذه الآثار انتهى فقد اشتبه عليه

المط والمدعى في هذا المقام فظن من قول الشارح والمراد بمعرفته هنا التصديق بوجوده

آه ان المدعى ههنا كون النظر واجبا فى وجوده ووجوبه وسائر صفاته وليس كذلك
اذ المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر فى دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقول الشارح
والمراد ههنا بمعرفة التصديق بوجوده آه بيان للمعارف والمستفادة من الاثار
المنظور فيها فتدبر وذلك لان من الاثار ليست دلائل وجوب النظر اصلا بل هى
دلائل معرفة الله تعالى يتوصل بتصحيح النظر فى كل منها اليها على ما بينا ودليل وجوب
النظر فيها هو الامر بالنظر فيها بقوله تعالى فانظر والى اثار رحمة الله وقوله قل انظروا
ماذا فى السموات والارض فان كلا من هذين الامرين للوجوب على ما ظهر من ايعاده
عليه السلام بترك الفكر فيها **قوله** لان شكر المنعم واجب عقلا قالوا ان شكر الله تعالى
وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى
وهى متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب
المطلق وهو ما لا يكون وجوبه مقيدا بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان
شرعا فشرعا فالنظر فى معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب
المطلق العقلى يكون واجبا عقليا **قوله** قلت دعوى البديهة بالنسبة الى جميع
الاشخاص فى محل المنع يعنى ان المراد من كون النظر واجبا فى معرفة الله تعالى انه
واجب فى الجملة فالمنافى له هو كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص
وكونه بديهيا كذلك فى محل المنع **قوله** فالنظر فى سائر صفاته آه يعنى ان المراد
من النظر فى معرفة الله اعم من ان يكون فى ذاته او فى صفاته فكون وجوده تعالى
بديهيا انما ينافى الاحتياج الى النظر فى ذاته ولا ينافى النظر فى سائر صفاته
قوله ولعل الحق ان النظر آه تحقيق للمقام بان النظر فى المعارف الالهية مطلقا

لا يجب على كل واحد من المكلفين عينيا الا فيما هو نظرى بالنسبة الى ذلك الواحد
فلو كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر فى ذلك البعض
واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهية بالنسبة الى بعض الاحاد كالمتجردين عن
جلابيب الابدان والعوايق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا نعم يجب
على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر
مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة الطارية على عقايدهم والزام المعاندين
وارشاد الطالبين للطريق المستقيم **قوله** والى الله المشتكى من زمان
انطمس فيه معالم العلم والفضل آه ولعمرى انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا
المشتكى **قوله** ولم ينقل عن احد منهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال فلو كان
النظر والاستدلال فى المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبى
عليه السلام واصحابه رضى الله عنهم ان يكلفوا المؤمنين به لتكليفهم اياهم بسائر
الواجبات **قوله** بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد آه حاصله انه ليس على النبى عليه السلام
واصحابه رضى الله عنهم الا تكليفهم بان يقروا على حقية ما جاء به النبى عليه السلام
وينقادوا لاوامره ونواهيه وتعليمهم ما يجب اعتقاده فى حق الله تعالى وصفاته
وقد فعلوا ذلك على ما يشهد به الاخبار والاثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم
بالنظر عدم وجوب النظر فى المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف
حاصلة لهم من طريق التعليم المغنى عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه
العسير الذى يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم فى ازالة الشبه والشكوك
الممكنة التطرق لعقايدهم وفى ارشاد المسترشدين فانما هو بالنظر الى الادلة الاجمالية

وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رضي الله عنه
والعجائز والاعرابي قوله الفجاج وهي الطرق الواسعة والطرق التي بين الجبلين
قوله يبلج البلوج هو الاضاءة والاشراق قوله قلت على ما ذكروه اي من كون
القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان
يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد
آخر فان كونه واجبا ومامورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع
الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك القصد الآخر
لكونه فعلا واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم الدور
او التسلسل وبما قررنا ظهر ان منشا هذا الايراد مجموع القولين اعني القول بكون القصد
الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادي الافعال الاختيارية لا واحد منهما
كما زعمه بعض الناظرين قوله ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة فلا يصح كون
شيء منهما واجبا ومامورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي جعلوه اول الواجبات
احد هذين الامرين وظاهر انه ليس هناك امر آخر مغاير لهذين الامرين يكون صادرا
عن الفاعل المختار باختياره يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات فالقول بكون القصد
اول الواجبات باطل قطعا قوله فيحتمل الخلاف وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى
او النظر في معرفته او الجزء الاول من النظر قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه الشيء بديهة سواء كان ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بايجاب ذلك
الشيء كما في السبب المستلزم فان ايجاب القتل الذي هو ازهاق الروح هو
ايجاب لسببه الذي هو ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او بايجاب

آخر

١٥٦

آخر غير ايجابه كما في الشرائط فان ايجاب الصلوة ليس ايجابا للطهارة بل
هي واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما مقدور في ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب
على حدة قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل آه حاصل ان عدم
الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء في الكون واجبا انما هو لاجل
ما قلنا من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة سواء
كان سببا مستلزما او غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل
بدون الشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه تكليفا بالمحال
ممنوع بل لا استحالة فيه قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذلك قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم الخ
متعلق لقوله بل المحال انما هو التكليف آه ودليل على كون هذا التكليف محالا
قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل من انه متعلق بالمحال في قوله فيخرج ودليل للاستحالة
وان النفي المستفاد من قوله بغير وارد على هذا الدليل وان حاصل الكلام فهو ان
التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل
بدليل آخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره فمع استلزامه لكون كلام
الشارح لغوا يرده ما سبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر
الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على
ما افاده ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام ولفظة انما على ما في بعض النسخ قوله
فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل دفع لما يرد على المعتزلة من ان
النظر وان كان من مقولة الفعل الذي هو التاثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو

اما مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة فكيف يصح عدّه من الافعال المتولدة
ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذي هو التاثير بل ارادوا
به الاثر المترتب على التاثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيده من الارادة تمثيلهم
الفعل المتولد بحركة المفتاح التي هي الاثر لا التاثير قوله عند الاستعداد التام
من القابل واجب عندهم وذلك لقولهم بكون المبداء الفياض خيرا محضا وجوادا
ذا عناية وكون الوجود خيرا محضا حق نه نبندد در بروى هيچ كس اين سخن
آزادكان داننده بس قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات
يعني ان اختيار الامام هذا المذهب مناف لقوله بكون جميع الممكنات مستندة
الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادرا مختارا يصح الفعل والترك ووجه المنافاة هو
ان كونه تعالى مبداء بالاختيار لحصول جميع الاشياء من غير مدخلية امر آخر في شيء
منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شيء ما منها واجبا عن شيء اصلا لا عنه تعالى
لكونه تعالى مختارا ولا عن غيره لعدم مدخليته فيه اصلا وكون العلم حاصلا عن النظر
وجوبا عقليا يقتضي كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوبا عقليا فيكون
منافيا له وهو ظ هذا ما قصده صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين قوله ولا يلزم
من ذلك توقف حصول العلم على النظر اي ولا يلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله
تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله عنه تعالى موقوفا على
النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات اليه
تعالى ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعاله تعالى وهو العلم لازما لبعض
آخر وهو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب

مع القول

مع القول آه قوله ومن البين ان الاشعري لا ينكره اه اشارة الى دفع ما قاله الشريف
قدس سره من كون هذا المذهب منافيا لمذهب الاشعري قوله فلا يرد ان
ايجاد البياض اي اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى و
لا ينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد على الاشعري ان ايجاد البياض
في الجسم يتوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته تقتضي ان لا يتوقف
هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض في الجسم
لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه وانعدامه عنه بل يستلزم ان يتعلق الارادة
بانعدامه عنه قوله وظاهر كلام الاشعري ينفيه اشار بقوله وظ كلام آه الى جواز حمل
استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا في شيء
فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري منافيا للتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح به الامام في المباحث
المشرقية ولا يرد على الامام ما اورده صاحب المواقف من عدم صحة مذهبه
مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يرد عليه ايضا
ما اورده الشريف قدس سره من منافاة مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى
قوله واثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم اي على مذهب الفلاسفة لا على
مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم اولا على ما هو الحق عنده من حدوثه و
لكن قوله والحق عندي آه يأبى عن هذا كما لا يخفى قوله قلت لعلهم يدعون ظن
الناسخ لا العلم آه قلت لعلهم يدعون ايضا ظن انحصار طريق العلم فيما ليس
لا العلم به فان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم يجوزون كون غير المحسوس
معلوما تدبر قوله والمهندسون انكروا افادة العلم في الالهيات دون الهندسيات

والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة فلا يقع فيها غلط قوله
فما ظنك باحوال الصانع وصفاته قال السيد الشريف قدس سره هذا من قبيل التنبيه بالادنى
على الاعلى من القياس الفقهي كما ترى قوله بالاليق والاحرى اي بذاته وصفاته و
افعاله قوله لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون حاصلا
بالنظر الصحيح من تلك الانظار ولم يثبت مما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا
لا يفيد العلم بل يثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل وفي الالهيات اشكل
ولا نزاع فيه وانما النزاع في كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم قوله وكون العوبة
قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان اقرب المبصر من البصر لا يستلزم
سهولة ابصاره بل قد يوجب عسر ابصاره بل عدمه قال المنا لهون ان عدم
ادراكه تعالى لاجل كونه تعالى اقرب الينا قوله فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون
الابعد مدركا لجواز ان يكون عدم ادراك القريب لعروض مانع عن ادراكه مع
كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضي لا يوجب رفع المانع
ولا يكون للابعد ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام
قوله على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات وذلك
لان مدار هذا الدليل على ما مر على التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول ان اقرب
الاشياء اليهم هو هويتهم اذا لم يكن معلوما لهم فكانوا عاجزين عن معرفته
فما ظنك بالهندسيات واحوالها التي هي ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره
خفي على بعض الناظرين قوله قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع اي
ما ذكر من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلاف الكثيرة في معرفة الله تعالى وعدم تميز

النظر

النظر الصحيح عن فاسده لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم افادة كل
نظر هذه المعرفة الذي لا نزاع فيه ولا يدل على امتناع حصولها وعدم افادة الانظار
الصحيح اياها الذي هو المتنازع فيه قوله لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم
على عدم العلم به يعني انهم اختلفوا في الاحتياج الى المعلم كما اختلفوا في معرفة
الله تعالى فلو كان اختلاف الناظرين الكثيرين في شيء دالا على عدم العلم الواحد
منهم بذلك الشيء كما قالوا في معرفة الله تعالى كان الاختلاف في الاحتياج الى
المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفيهم مع انهم قاطعون
بكون المعلم محتاجا اليه في المعارف الالهية هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما
لا يخفى على ذوي الافهام قوله وهم ان سلموا حصول العلم بدون
المعلم فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح في مقدمات اثبات الواجب وصفاته
مستلزم العلم استلزاما لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة
ولا يحكم به الايمان في الدنيا الا ترى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا
ذلك منه عليه السلام ما كان يقبل قولهم فما ذكرنا من الدليل وهو قولنا لانا نعلم
بالضرورة آه لا يصير حجة على هذا البعض قوله قلنا يكفي بصاحب الشرع معلما
وبالقرآن اماما يعني لما نسلم ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ
من الشرع والمعلم لكن لا نم الاحتياج في هذا الاخذ الى المعلم الذي هو الامام المعصوم
بل يكفي لهذا الاخذ المعلم الذي هو النبي عليه السلام صاحب الشرع والامام الذي هو
القرآن الماخوذ للاحكام والمعارف كلها قوله فتعين الثالث وهو ان ينتهي الى

محدث قديم فيكون لم يزل واما انه لايزال فلما تقرر عندهم ان كل ماثبت قدمه
امتنع عدمه قوله فيكون حادثا وانما احتيج الى هذا القول لان بناء هذا الدليل
على كون علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شرطا او شطرا
ولذا علل حدوثه بكون القدم منافيا للتاثير بخلاف الدليل الثاني المشار اليه بقوله
ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي آه فان بنائه على كون علة الاحتياج الى
العلة هي الامكان ح ص وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا حاجة لاثبات وجوب
الوجود الى قوله فيكون حادثا قوله لان القديم ينافي التاثير فيه عندهم وذلك لان
التاثير في القديم ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو ممتنع عندهم واما الحكماء
فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان الممتنع هو تحصيل الحاصل
الذي لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل
فليس بممتنع وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل قوله فيحتاج الى محدث
فلا يكون منتهى الممكنات المحدثات وقد اثبتنا انه منتهاها هف قوله ولو جوز
التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب آه يعني ان المثبتات لاثبات وجوب
وجود الصانع القديم شيئين احدهما امتناع كون القديم ممكنا واثر الشيء
وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات والمحدثات الى ذلك الصانع القديم فلو قطع
النظر عن الشيء الاول وجوزنا كون القديم اثرا على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا
ذلك بالشيء الثاني من غير حاجة الى الاول قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده
فان وجود المعلول يجب عند تحقق العلة التامة قوله فان قلت ان اريد بالوجود
آه اي ان اريد بالوجود الذي هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات

المتصور

المتصور بالبديهة المسمى بالوجود اتفاقا فلا شك ان هذا المعنى لاشتراكه بين
جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين شيء منها فضلا عن الواجب وان
اريد به معنى آخر اصطلح الحكماء على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين
وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا
في الواجب وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعون عدم كون غير هذا
المعنى عينا للواجب قوله وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته اي لا الاثر المعلول
لذاته ولا الذات بسبب تاثير ما فيه كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع
بينهما معنويا قوله وفي الممكنات اثر الفاعل قال الشارح رحمه في حاشية شرح التجريد ومعنى
كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى
ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل
متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال ايضا ان
الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الوجود في الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة
من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته قوله لما كان الذات علة للوجود بكون الذات
بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم اي بكون الذات بذاته كذلك لا بسبب
الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من الغير كما في الممكنات قوله قلت القائلون
بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب فكيف يتصور عدم بقاء النزاع
بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان معناه
كونه بذاته مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك
امر آخر وراء الذات هو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا

للذات فمعنى كون الذات بذاته مبداء لانتزاع الوجود عندهم يرجع بالحقيقة الى كون
الوجود الخاص القائم بذاته مبداء بذاته لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة
يرجع حقيقة الى كون الذات المغاير للوجود الخاص بذاته وبكونه علة له مبداء لانتزاع ذلك
الوجود وهذا ليس من كون الذات بذاته مبداء لانتزاع ذلك الوجود على ما صرح به رحمه الله
بقوله فكونه بذاته مبداء لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما بينا ظهر
بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين
القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود عليه ان المستدل
غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصودين واستدل بوجه آخر
على بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نف قوله وبهذا التقرير ينكشف
كثير من الشبه منها ما اورده في اكثر كتبه ان معنى الموجود ان كان ما قام به الوجود لم
يمكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم من ذلك ونفس
الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا اذ لا فرق بين
الوجودات كلها في كونها وجودا او وجدانك فهم من هذا التقرير ظاهر قوله كقوله
لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه اي بقوله فاعبدوه مع كفاية قوله خالق كل
شئ في ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشئ بما سوى مقدور العبد ووجهه
ان ترتب الامر بالعبادة على الخلق انما يتاتى اذا كان خالق جميع الاشياء التي تتصف
بها العبد حالة وما عليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتي لا يتصف بها
من سائر الموجودات ولا يكون غيره تعالى خالقا لشئ ما وذلك ظاهر قوله بقدرة
الله تعالى اختراعا اي ايجاد الناس من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بالمادة او لم

قوله وليس كسبا له تعالى لعدم كونه وصفا له قوله حاصلة بقدرة العبد
وحدها اي حاصلة بايجاد العبد وتاثيره استقلالا واختيارا قوله على ان
تعلقهما جميعا باصل الفعل اي على طريق التاثير فيجوز اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته
تعالى متعلقة بذلك الفعل بلا احتياج الى الآخر وهو قدرة العبد وذلك لان
المفروض تعلق قدرته تعالى استقلالا لا انضماما قوله لكن قدرة الله تعالى يتعلق
باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء
فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة او معصية واقع
بقدرة العبد وتاثيره قوله والالزم عليه ما لزم على المعتزلة فان وصف
الطاعة والمعصية بشئ ممكن فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا قول
بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا القول ما يلزم
على المعتزلة في القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد قوله فهو بالنسبة الى
العبد طاعة او معصية يعني انه بمجرد مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق فيه كونه طاعة
او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة قوله انه تعالى
فاعل للحوادث كلها فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته
قوله لم يكن منافيا لما اثبتوه وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات
الواقعة في المراتب الاخيرة الى المتوسطة على سبيل المسامحة بل كان عن
جد واثبات وانما قال وبنوا امرهم عليه تنبيها على كونهم مصرين و
منهمكين في اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة في المراتب

الاخيرة قوله الا ما هو برئ من كل وجه من معنى ما بالقوة اى الا ما هو بالفعل
من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذى لا يكون له صفة متوقفة عن الغير وذلك
هو المبدأ الاول لا غيره من الممكنات اذ كل منها يتوقع فى ذاته ووجوده عن
غيره قوله كيشعر بذلك ايضا فان تعريف الجزء فى قوله والله الراجى يشعر بان
موجد الحوادث كلها هو الله تعالى ولا انتساب لشئ منها الى غيره قوله بل ما هو اعم
منه ومن الكسب اى بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التاثير ومن الكسب
فان القدرة صفة مقرونة بالارادة سواء كانت موثرة او كاسبة والمراد
بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تعالى وارادته الفعل فى العبد من غير
ان يكون للعبد هناك تاثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له قوله
والعلم لا يستلزمه فان كل عالم يعلم ذاته الذى يمتنع كونه اثرا او مكسوبا له قوله
وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة فيتوجه عليه انه يجوز
ان يصدر عنه اولا صفة واحدة كالحيوة ثم يصدر عنه اخرى بواسطتها وهكذا
فلا يلزم كون الواحد من جميع الوجوه من حيث انه كذلك مصدر الامور متكثرة
على ما قالوا فى صدور العالم عنه تعالى قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى وهو
الذى لا تكثر فيه اصلا قابلا وفاعلا معا قالوا فى بيان استحالته ان اعتبار كون
الشئ فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحدا لكان كل فاعل قابلا وبالعكس
وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد فى ذاته من جهتين يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى
قابلا فان دخلتا او احديهما فى ذاته لزم تركبه وان خرجتا او احديهما لزم
التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى تقتضيه وهكذا الى غير

النهاية

النهاية وثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم
جواز كونه مصدر الامور متكثرة ولا يتوجه عليه النقض بكون النفس معالجة لامراضها
من رذائل الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقية قوله لا اتصافه بسلوب واضافات
رده الشارح فى بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع المسلوب عنه والمضاف
اليه فالواجب تعالى متصف بشئ منهما فى مرتبة صدور المعلول الاول وان كان
متصفا بها بعد ما يصدر عنه قوله فلانه ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد
واستدلوا عليه بانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول
لا يكون لها بهذا الاختصاص مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول منها اولى
من صدور غيره ومن البين ان الشئ الواحد لا يكون مختصا بشئ وبغيره
لان اختصاصه باحدهما يستلزم عدم اختصاصه بالاخر وهو ظاهر فالاقتضاء ان
ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالاخر
من جهة واحدة فيكون من حيث يقتضى ذلك لا غيره يقتضى غيره لا ذلك
هف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفتين فى الذات يكون من احدى
الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للاخر دون غيره واما
اذا كان الصادر امرا واحدا فنختار ان الذات بذاته مختص بهذا الامر الواحد ومرتبط
به فلا محذور قوله وانت تعلم ان هذا ينساق اه اى انت تعلم ان كون
الصفات زائدة صادرة ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لها اذ ايجادها
بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشئ على نفسه او التسلسل وذلك
لان الافعال الصادرة يتوقف على العلم والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها
الاختيارية

مبادي لها **قوله** لان الفاعلية وهي كونه تعالى فاعلا غير موجب لا يشملها اي
الصفات بل هي مختصة بما عدا الصفات اذ الادلة الدالة عليها لا تدل عليها على
وجه يعم الصفات ويشملها ولو سلم شمول تلك الفاعلية لها ودلالة الادلة
عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان للعقل ان يخصص فاعلية كونه تعالى
فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعني العالم كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص
وسائر الصفات الكمالية على الماهيات بغير الواجب فان العقل يحكم بسبب
ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود
والتشخص وسائر الصفات زائدة في جميع الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم
يلاحظ بعض احوال الواجب ويحكم بسببه بكون هذه الامور غير زائدة في الواجب
على ما تقرر عند الحكماء الكاملين في العقل **قوله** لانه اراد نفي العينية حاصله
ان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه فيلزم
ان يكون زائدة **قوله** وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به فيكون العلم قائما
بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان القائم بالشيء مغاير لذلك الشيء بمعنى جواز
الاشارة الى كل منهما تحقيقا او تقديرا بدون الآخر على ما سيجيء من كونه
معنى معتبرا للمغايرة **قوله** بان نفي العينية بديهي فانا نعلم بديهة ان الصفة لا يكون
عين الموصوف يرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية التي يدعيها الفلاسفة فان
معنى كون الصفات عينا له تعالى عندهم ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات
بمعنى ان ما يترتب على تلك الصفات في الماهيات الممكنة يترتب على ذاته تعالى
من غير حاجة في ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي

الصفات

الصفات واثبات غاياتها الا ان يقال ان هذا الاستدلال من القائلين بانها
لا هو ولا غيره بعد اثباتهم الصفات **قوله** اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه
اراد بالنفي ما يفيده كلمة ليس وبغير المنفي ما لم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود كلمة
ليس والضمير في نوعه لما ذكر في الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد القائلين
بقولهم ليس في الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذي
هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليس من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم
ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من آحاد هذه العشرة
وظاهر ان شيئا من آحاد هذه العشرة ليس مغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه عين
بعضها بهذا ينبغي هذا الكلام **قوله** والا لزم آه اي لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا
من نفي غير المنفي من نوعه بل كان المراد نفي غير المنفي مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد
والامتعة التي في الدار غير زيد وهو مما لم يقل به احد فضلا عن هؤلاء القائلين **قوله**
مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر وذلك لما تقرر عندهم من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه **قوله** جاز انفكاكهما في حيز او عدم فالجسمان وان لم يجز انفكاكهما
في العدم لكنه جاز انفكاك احدهما في الحيز ضرورة امتناع تداخل احدهما في الآخر
قوله لقرب احدهما من الآخر يعني امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لا ينافي الاباء
يكون احدهما قريبا من الآخر فربما يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب
ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة كما في الجسمين المفروضين فانها لا توجب
هذا القرب قطعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل
العالم كذلك اي لا يجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجود الباري وهو ظ وكذا

لا يجوز ان يتحقق وجود الجزء للباري تعالى ولا يتحقق وجوده للعالم ضرورة كونه
متحيزا فلا يكون بين الباري تعالى وبين العالم انفكاك في الجزء بالمعنى الذي اعتبره
المحققون واما اعتبار تحقق الانفكاك بينهما في الجزء بالمعنى الذي قرره من غير التعريف
لادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما متحدين في الجزء
فمما لا مجال له ههنا اذ بناء قوله قدس سره على حمل الانفكاك في الجزء على المعنى
الذي قرره المحققون لا على ما زعمه المغيرون للتعريف لادخال الجسمين القديمين ولذا
لم يرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت النقض غير وارد فلا يتوجه عليه
قدس سره ما اورد وحاصله ان الباري تعالى ينفك عن العالم في الجزء بالمعنى
الذي سبق في ادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد
في الجزء قوله بجواز تحقق وجود كل منهما بدون وجود الآخر هذا الكلام منه قدس سره
مناف بظاهره لما حققه في حاشية شرح المختصر من انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء
مع بقاء الكل بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه فان المحال ههنا هو المتصور
دون التصور واما في الجزء والكل فكلاهما محالان والسبب في ذلك هو ان عدم
الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا
عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك
بينهما قوله ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك وذلك بان يريد
بصحة عدم احدهما مع وجود الآخر عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف
الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف
بل انما يرد النقض عليه بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم والملزومات وهذا

النقض

النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذي غير اليه تعريف
الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير قوله اندفع تلك النقوض فان الاشارة الى
العالم ليس عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات ليست
عين الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف
المتغايرين فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل
واحد من اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاتها لو صارتا
مشارا اليهما كانتا متحدتين في الاشارة قوله ولا بأس به اه اي لا بأس
بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا ومن هذا التعريف
ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات الباري تعالى
قدماء متغايرة له تعالى ولا مدخل في هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين
اذ لا جزء للصانع حتى يلزم كونه قديما ويلزم منه تعدد القدماء قوله فكيف
يقولون بعدم مغايرة الجزء للكل يعني انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين
الصفة والموصوف مع احدهما من الآخر وكانوا يشنعون على الشيخ بقوله
بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الكل والجزء مع بعد
احدهما عن الآخر واستلزام هذا القول منهم وقوعهم في معرض الشناعة
مع انه لا باعث لهم على هذا القول اذ لا جزء للواجب عندهم ايضا حتى يلزم
مغايرته له تعدد القدماء قوله لا يترتب على ذلك فان القول بزيادة الصفات
وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات

مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا الاصطلاح فالاولى
تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية قوله ويزعمون انه يلزم من اثباتها
تعدد القدماء وظاهر ان هذا اللزوم انما يتأتى على تقدير القول بقدم المبادي
فان المشتقات لاتحادها مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد
الموجودات القديمة قوله والاشعري يجيب عن ذلك اي عن لزوم تعدد
القدماء بنفي التعدد اي يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة
وانما يكون متعددة لو كانت مغايرة للموصوف وليس كذلك قوله لاثباتهم
قدماء مستقلة بذواتها قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم هي الوجود
والجود والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا ان
اقنوم العلم انتقل الى عيسى عليه السلام وظاهر ان المنتقل من ذات الى اخرى يكون
ذاتا مستقلة لا صفة قائمة بغيرها قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم
زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وذلك لانه
لا يلزم من القول بزيادة الصفات وقدمها القول بقدم العالم ولا من القول
بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما قادرا امثلا
على ما ظهر عليك سابقا قوله قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي
من الجبال بيوتا فسر اكثر المفسرين الوحي ههنا بمعنى الالهام والمعنى الهمها
وقذف في انفسها فعلمته ومن افاعيلها العجيبة انها تبني بيوتا مسدسة
متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر لا يمكنهم
بناء مثل هذه البيوت الا بالآلات والادوات من مثل المسطرة والپركار

واختيارها

واختيارها للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس
ولا يقع بين المسدسات خلل وفرجة كما يقع بين المدورات وسائر المضلعات
على ما تقرر في علم الهندسة ومنها ان يكون بينها رئيس نافذ الحكم على ما سواه
وهم يخدمون ويحملون ومنها انه اذا نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية
من موضع الى موضع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهي
والالحان والالات الموسيقي فبواسطة تلك الالحان يعدن الى اوكارها
وامثال تلك الاعاجيب تصدر منها كثيرا يشاهدها الراقبون لها الحافظون
اياها قوله المضيء بجميع المعلومات اي بجميع ما من شانه المعلومية او بجميع المفهومات
قوله اما علمه تعالى بغيره اي بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق
من دلالة الافعال المتقنة السماوية والارضية التي يرشدك اليها علم الهيئة
والنفسانية يرشدك اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من دقائق
الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغها الى غاية
لا يمكن ان لا يحيط بذرات المصنوعات والى هذا اشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله
وعلمه الكامل وبما قررنا ظهر ان لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل الا على
علمه تعالى بهذه الافعال ولا تدل على علمه بجميع افعاله ولا افعال غيره ان قيل به قوله
فانه يعلم انه الذي يعلمه يعني العلم بالشيء يستلزم كون العالم بذلك الشيء
عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء والعلم بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء
علم له بذاته وبكونه عالما بذلك الشيء على ما يشهد به الفطرة السليمة قوله
وهذا انما واقع آه اي كون العلم بالشيء مستلزما لكون العالم به عالما بانه هو

الذي يعلم ذلك الشيء مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخان
ايضا ويشهد به الفطرة السليمة قوله وهذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي الطريق الذي
سلكناه في اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته
عما يتوجه على ساير الطرق التي سلكوها فيه قوله فيشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها قال الشيخ في الاشارات
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه تعالى زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي
الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه المسالة
تشبه مسالة الفقهاء الى قوله كالحواس وما يجري مجراها واجاب صاحب
المحاكمات عن هذا الاعتراض بان هذا السؤال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان
العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس
عن الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية فهو بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة
الى الواجب عز وجل اسمه انتهى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل
الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة
في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات
هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحرز عما شرع فيه الاوهام انتهى قوله بناء على ما اشتهر
بين المتاخرين الى قوله امر داخل في قوام الشخص فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص

مختلفة

١٦٥

مختلفة بالحقيقة المختصة لكل منها فادراكها بحقايقها وذواتها لا ينافي الا بادراك
تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات في الماديات تكون مادية لا محالة ضرورة
امتناع كون المجردات المدركة بالعقل مميزة للماديات المحسوسة باحدى الحواس
ولما لم يكن لها ماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل
العلم بها للمبادي العالية المنزهة عن المادة وشوائبها وهذا منشأ التشنيع على
الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده سلمه الله من ابتناء هذا
الحمل على ما اشتهر من كون التشخص جزء المتشخص وماديا وغير ذي نوع هو ان
الحاملين لكلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات جعلوا هذا القول الذي اشتهر
منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه
بعض الناظرين قوله فالتشخص شخص لا نوع له اذ لو كان له نوع كان امتيازه
عن ساير التشخصات بتشخص اخر فذلك الآخر ممتاز ايضا باخر وهكذا فيدور
او يتسلسل قوله بل امتياز كل شخص عن ساير افراد نوعه بالعوارض الخارجية
فلم يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص
فان كل واحد من تلك العوارض ذو ماهية كلية عندهم على ما صرح به الشيخ
وكذا الوجود الخاص قوله بمعنى ان هذا النحو من الوجود الخ اي لا بمعنى ان الوجود
ينضم اليه فيصير مجموع متشخصا قال الشريف العلامة في حاشيته على شرح الاشارات
والذي يقتضي قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان
كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حصص المادة
بمعنى ان كل استعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض معينة

مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيئات ينضم الى الماهية الكلية فيشخصها
كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية عين وجودها
بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو
الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يقتضيه الاستعدادات الاخر وتلك
الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص وعلامة لا بمعنى انها علة تشخصها
وامتيازها ولذلك يشتبه علينا عند تبدل الاعراض قوله فانها جواهر واعراض
داخلة في احدى المقولات فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة حتى قال المعلم الاول
في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها قوله وتبينه الشيخ
بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء وقال صاحب المحاكمات ان المراد ان الكلي
نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصص مراد جزئي بالارادة الكلية
فلا بد له من ارادة اخرى جزئية ولما كانت الارادة الكلية يتوقف على الشعور الكلي
كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئي فكما انه لا ينبعث عن الارادة الكلية
ارادة جزئية كذلك لا ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي والمراد بالرأي الكلي الارادة
والشعور الكلي قوله وربما سماها بعضهم نفس منطبعة انما قال ذلك مبالغة في
كونها محالا لا بد منه وذلك البعض هو الامام الرازي زعما منه ان هذا مذهب الشيخ و
قال المحقق الطوسي ان ذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم
الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين هو آلة لهما مع ان مذهب
الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك
فيتقوم بها وهي تدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة

تلك

تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا
وابداننا بعينها قوله يصح صدوره عن رأي كلي وذلك لان جزئيات
هذا النوع لا يكون متساوية الحصول في الواقع فلا يكون نسبة الرأي اليها
على السوية ايضا كما لا يخفى قوله ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض
آه يعني اذا تقرر انه صح عندهم صدور المعلول الذي لا مثل له من نوعه عن
رأي كلي فنقول انه يصح صدور كل شيء عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة
في ذلك الى تعقل ذلك الشيء على الوجه الجزئي اذ من البين ان كل
معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين
اعني ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرا في فرد
في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب من هذا المعروض والعارض مثل من نوعه
فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الرأي الكلي كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال
عن الرأي الكلي فيهما ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية
كلية اخرى صارتا منحصرتين في الواقع في ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل
باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه قوله على انه لا فرق بين النوع المنحصر
في الفرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم قال في حاشية التجريد اذا جوزتم صدور
الشيء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور كلي عرضي
منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر
في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول
دون الثاني لا بد لذلك من بيان قوله ويمكن التوفيق بين كلاميهم اعني

قولهم ان الرأى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى وقولهم ان المعلول الذى
لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى كلى قوله ولكن يبقى انه يمكن ح فى
الفلك بتصور جزئيات الحركة بحيث آه قال فى حاشية التجريد وما قيل
فى الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم
اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضى امرا غير قار يستحيل ان يقتضى امرا غير قار
والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك لان هذا دليل آخر قوله وعلمه
بغيره من الممكنات عين المعلومات فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافى
كون علمه تعالى ازليا وكون المعلومات حادثة قوله وظ عبارة الاشارات يشعر
يشعر بذلك وهى ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته
عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة فى الذات
مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير
مباينة لا تثلم الوحدة والاول الواجب الوجود تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك فى وحدانية
ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف
الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول
الكثرة فى هذه الامور الخارجية قدح فى وحدة المعروض قوله او يتصور حقيقة
ذاته بصورها هذا صريح فى عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى قوله بل يفيض
عنها صورها معقولة اى يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها
من غير حاجة له تعالى فى تعقلها الى صور آخر قوله وهو اولى بان يكون عقلا لها

حاصل ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولى
بان يكون عقلا وادراكا لها لتلك الصور الفائضة من تعقلها وادراكها بجوا آخر قوله
ولانه يعقل ذاته بذاته وهو مبدأ لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وذلك لان
العلم التام بالعلة التامة مقتض للعلم التام بمعلولها دون العكس فان العلة من
حيث هى علة تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول
من حيث هو معلول لا يقتضى علة المعينة فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة
علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل للامكان
والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا افتقر كل معلول الى تلك
العلة قوله فهى صادرة عنك آه اى تلك الصورة التى تصورت الشئ بها صادرة
عنك بمشاركة ذلك الشئ ضرورة كونها منتزعة عنه ومدخلية محل الانتزاع
فيما انتزع منه قوله بل انها تتضاعف اعتبار تلك الصورة المتعلقة بذاتك وبتلك
الصورة فقط او على سبيل التركيب وذلك لان اعتبار كونك عاقلا لتلك
الصورة غير اعتبار كونك عاقلا لها هى صورة لم وكذلك اعتبار كون تلك الصورة
صورة ادراكية للشئ غير اعتبار كونها صورة ادراكية لنفسها والتركيب
هو مجموع الاعتبارات الاربع قوله ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط آه دفع لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية انما تكفى فى تعقلها لكونها
لكونها حالة فى النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها متساوية لها لامتناع
ما لم يصدر عن العاقل فانه ليس له مدخل فيه ومن ان الصورة العقلية ليست صادرة عن
النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة عن العقل الفعال ووجه الدفع

اما عن الاول فهو ان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل
والالم يكف نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول
الصورة لها الذي هو شرط التعقل حتى اذا حصل لها الصورة بوجه آخر غير
الحلول حصل التعقل واما عن الثاني فهو ان حصول الشيء عن الفاعل حصول
للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا
حصول الشيء المجرد للمجرد وحصول الشيء للقابل اضعف في كونه حصولا
لغيره من حصول الشيء للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول
بالطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله آه قوله واذا تقدم هذا فاقول آه هذا شروع في اقامة البرهان
على المطلوب بعد تمهيد تلك المقدمات وتقريبه الى الافهام قوله ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلول لها آه يعني ان لها نوعين من التعقل احدهما
تعقل معلولاتها وهو عين معلولاتها وثانيهما تعقل ما ليس بمعلول لها كتعقلها
الواجب تعالى وتعقلها المعدومات وذلك انما يكون بحصول صورها فيها
على طريق الاشراق من الواجب تعالى والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور
سائر معلوماته عنده تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول
وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر
عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته
قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه اي كما ان الواجب تعالى يعقل الجواهر العقلية
مع الصور الحاصلة فيها كذلك يعقل وجود جميع الموجودات على النحو الذي عليه

الوجود

الوجود في الواقع قوله وليس المعلول الاول من صفات الواجب آه يعني انه يعتبر
في كون الشيء مدركا للشيء كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأتى فيما اذا كان
الشيء المدرك عين المدرك او كان قائما به وصفة له وظاهر ان المعلول
الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما
لحضوره عنده فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون
المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى ممنوع قوله بل يكاد ان يكون
مصادرة فانه بمنزلة قولك ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا في تعقلك
اياها وهو المدعى قوله اذ المعلول الاول باعتبارات الثلث وهي وجوده في
نفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلث المتباينة في الوجود
وهي العقل الثاني الصادر عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر عنه
باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجبه الواجب
لذاته قوله فالعقل متحد في الوجود وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات
الثلث زائدة عليه في الخارج قوله وليست تلك الالات موجودة بل نفس تلك
الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد
الحقيقي مصدرا بذاته لامور متكثرة قوله فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق
هذا المطلب وهي ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى
صورة غير صورة ذلك الصادر قوله فان العلم والقدرة يتوقف عليهما الاختيار
اي يتوقف عليهما الصدور بالاختيار ففي العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ما
قيل انه يظهر من كلامه ههنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة

لان الموقوف والموقوف عليه متغايران

وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة فى السبعة و
مناف ايضا لما يستظهر من كلام الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة
توهم لا يعبا به قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علمه تعالى اما وجودها
فلامتناع تعلق العلم باللاشئ المحض بديهة واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكونها
علمه تعالى ازليا وبين الوجودات الازلية العلمية لكثرتها لايتانى كونها صفة للواجب
فازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا قوله انه يعلم بعلمه البسيط
الاجمالى جميع الاشياء واللازم منه ليس الا كون الحوادث موجودة فى علمه
بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث
فازلية وجودها فى علمه تعالى هى ازلية صفة تعالى لا ازلية العالم قوله وذلك مبداء
الوجود التفصيلى آه دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى
بالاختيار يقتضى كون كل واحد منها معلوما بخصوصه فلا بد ان يكون كل منها
وجود متغايرة لوجود ما سواه فكونها معلوما بالعلم البسيط لا يسمن ولا يغنى من جوع
ووجه الدفع ظ قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجود آه اى فيلزم ان يكون
الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالى العلمى موجودا فى علمه تعالى بوجود آخر قوله او ينتهى
الى وجود واجب آه اى وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون
الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو مح قوله واعلم ان ما ذكرناه
آه وهو كون الممكنات موجودة فى علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه بها قوله
ومعنى الاجمالى كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل الكل عند
المدرك دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء منحلة ومنفصلة

اليها

اليها عند تحديق النظر ونظيره من المحسوسات ان يرى جماعة واحدة برؤية
واحدة من غير تحديق البصر اليها قوله وهو علم بالفعل بجميع المعلومات ضرورة
حصول صورة كل واحد منها عند المدرك فى ضمن صورة الكل المتالفة
من صورها قوله من التمثيل الذى ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها
اجمالا مثلا العلم الاجمالى بعلم من علم المسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر
الجواب الذى هو تلك المسئلة فى ذهنه دفعة واحدة قال الشارح الجديد للتجريد
وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هى مبداء تفاصيل تلك
تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجوه بل هو بالفعل من وجه
وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هى جملة
وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التى فى ضمنها انتهى قوله فانه لو فرض ان
الامر فى المثال كذلك آه اى لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التى فى ضمن
المسئلة علم بالقوة فليس الحال فى الممثل وهو العلم الاجمالى كذلك بل هو
بالفعل وعدم مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض من التمثيل توضيح
الممثل وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة فى الجملة ولا يجب فيه
المطابقة واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر الى الوهم الى ان العلم المتعلق
بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له فى الواقع
وتوهم بعض المتاخرين توهم فاسد قوله فقد حقق ذلك اى فقد حقق كون
العلم الاجمالى علما بالفعل فى الكتب العقلية فلا يعبا بما يتبادر الى الوهم
من كونه علما بالقوة القريبة او قد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح

دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئى يذكر لاثبات القاعدة **قوله**
اى قائمة بنفسها او بذاته تعالى اى هى قائمة بحسب وجودها فى علمه تعالى
بنفسها او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه الذى
هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب **قوله** وهى فى هذا الوجود متحيزة فلا يلزم
من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته تعالى تكثر فى صفاته الحقيقية **قوله** من
الفرق بين القيام بالشئ والحصول فيه آه قال الشارح الجديد للتجريد ان حصول
الشئ فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ فى
المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان لا يوجب
اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو
قيامه به ثم قال لا حصوله فيه ثم قال رحمه الله عليه وبهذا التحقيق يندفع اشكال
قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها
فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد فى الذهن فانا نعلم يقينا
ان هناك امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر اعنى
مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع
وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض فعلى طريق القائلين
بالشبح والمثال الموجود فى الذهن هو مفهوم الحيوان الذى شبحه قائم بالذهن
اذ المراد بوجود امر فى الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن
وهو كلى وجوهر ومعلوم والموجود فى الخارج هو الشبح القائم بالذهن الشخصى
الموجود فى الخارج فهو اذن جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال

واما على طريقة

١٧١

واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها فى الذهن يشكل ان
الموجود فى الخارج الذى هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ
ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى
الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا حصل فى الذهن ولم يقم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم
بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات
ذهنية وهو الموجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان
الحاصل فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذى
اورده الشارح فى حاشيته عليه هو ان هذا مذهب ثالث فلا بد من بيانه
بالدليل **قوله** وقد حققنا فيه على ما ذكرناه آه دفع لما يقال ان الذهاب الى هذا
الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحا فيه وليس كذلك ووجه
الدفع ان القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح
بهذا الوجه لا يقدح فى امكان الذهاب اليه **قوله** ولا يكون قائمة به فلا يلزم
ان يكون له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولا ان يكون فاعلا وقابلا
بالنسبة الى شئ **قوله** ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك اى على الممكنات
الموجودة فى علمه تعالى به اى على صورها الحاصلة فى علمه تعالى حتى يلزم من قول
الحكماء بوجود الممكنات فى علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل مع كونهم
نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج
قائمة بانفسها غير حاصلة فى مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة فى الخارج

حاصلة في علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها قوله والدليل الذي ذكر في
نفيها آه اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الممكنات الموجودة في علمه تعالى قائمة
بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطل به الحكماء
المثل الافلاطونية يجري في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذي ابداه
بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان جريانه فيها انما يتاتى
اذا قيل بوجود صورها في علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها فيه وجودا
ذهنيا وظليا فلا قوله وهذا اقرب مما قيل ان علمه آه اي ما قلنا من ان علمه تعالى
بالممكنات بكونها موجودة في علمه الذي هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق
مما قيل ان علمه تعالى بها منطو في علمه بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالي بها لان
العلم بالعلة هو بعينه العلم بمعلولاته اجمالا قوله وذلك يفضي الى ان يكون
العلم باحد المتضايفين المشهورين آه يعني لا علاقة تصلح ان يجعل مصححة وموجبة
لكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى التضايف المشهور الذي بينهما
وكونه موجبا لذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين
مطلقا سواء كان علاقة العلية والمعلولية او لا يكون علما بالمتضايف الآخر
وهو بعيد كما لا يخفى قوله ولو سلم انه كذلك اشارة الى منع سببية العلم
بالعلة للعلم بالمعلول لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين لا يجب ان يكون
سببا للعلم بالمباين الآخر قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام لجواز استلزام
امر واحد امورا متكثرة قوله وعلمه بذاته على ما هي عليه اي على الاحوال التي ذاته
على تلك الاحوال في الواقع قوله لكفى ان يقال ان من جملته آه اي لكفى ذلك

من غير

من غير حاجة الى كون ذاته تعالى علة لها قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقا من
ان القول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب
وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف ظاهر لا يرتضيه الفطرة
السليمة قوله وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة وذلك لان
الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين قوله بل يكون مع اعتبار
قيد عالم بذاته من حيث هي هذا اذا كان المغايرة باعتبار القيد في جانب
العالم والثاني اذا كانت باعتباره في جانب المعلوم والحاصل ان
حضور الواجب عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا
لنفسه يتوقف على اعتبار القيد فحضوره عند نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف
على اعتبار القيد وقد انحرف هاهنا بعض الناظرين وقال ما شاء
قوله والتفسير بعدم الغيبة لا يجدي اي تفسير الحضور بعدم الغيبة لا يجدي
في عدم استلزام المغايرة لان عدم الغيبة نسبة ايضا كالحضور فيستلزم
المغايرة قوله قلت عدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون آه
يعني ان غيبة شيء عن شيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه
النسبة كما يكون لاجل حضوره عنه كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء
الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء
المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع قوله وعند الحكماء عبارة
عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وانما ذهبوا الى ذلك
لزعمهم ان القادر اذا صح عنه الفعل والترك وهو انما يفعل بقصد وميلان

بشعر كلامه ان القصد
اختياري فتوهم من الشيء
انه غير اختياري فلا يتم
الاستدلال فاسم

فلا يختار ايجاد شيء ملابس الا اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد
على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى من تركه فكان بالايجاد
محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان ذلك بدون ذلك
الايجاد ناقصا وانه بط واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بانا لا نسلم
ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد
على تركه بل يجوز ان يرجح احد مقدوريه من غير مرجح يدعوه اليه وتمسكوا
بهذا بقدحي العطشان ورغيفي الجايع وطريقي الهارب من السبع مع
المساوات في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين بلا
مرجح وبين الترجح بلا مرجح فان ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب
مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع
فليس بمحال بل المؤثر ان كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء
فلا يحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى والا التسلسل **قوله** ومقدم
الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع وذلك
لان مشية الفعل الذي هو الخير والجود لازمة لذاته تعالى الذي هو الخير المحض
والجواد المطلق كلزوم سائر صفاته **قوله** وصدق الشرطية لا يستلزم
صدق طرفيها اشارة الى دفع ما يتوهم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى
المذكور ينافي عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية
يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفيها بل قد
تصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا **قوله**

ودوام

ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار اشارة
الى رد ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل وممتنع الترك
ينافي كونه مختارا بل يوجب ذلك كونه موجبا **قوله** كما ان العاقل ما دام
عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها قال الامام
حجة الاسلام ان هذا ملتحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كحرق النار
الماء عند وقوعه على وجهه وللجرظ في الافعال الطبيعية **قوله** فما ظنك
بمن يكون علمه عين ذاته ويكون عالما بكون الفعل خيرا محضا ويكون
الترك مستلزما للعدم **قوله** لان المقتضي لقدرته هو الذات وذلك
لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع مدخلية الغير في شيء منها
قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين
يحيلان المقدورية **قوله** فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل وذلك
لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على السواء فان
المعدومات لا ثبوت لها اصلا بل هي منفيات محضة لا امتياز فيها بوجه فلا
يتصور ان يكون خصوصية بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة كما يقول
المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا
ثبت في الكل **قوله** ولان الامكان الذي هو علة الاحتياج الى الفاعل
مشترك بين جميع الممكنات فما من ممكن الا وهو محتاج في وجوده الى علة
فاعلية فعلته اما واجب لذاته او منتهية اليه دفعا للدور او التسلسل وقد ثبت
في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع الممكنات اما اقداره

على الممكن الذي هو معلول له بلا واسطة فقط واما اقتداره على الممكن الذي
ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار له تبعا عليه فان وجوده وعدمه
بوجود علته وعدمها فان كان وجودها وعدمها مقدورين كان وجوده
وعدمه ايضا مقدورين وهو ظ وينبغي ان يعلم ان بناء هذا القول على
كون جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز
ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه البعض
الآخر بالاختيار انتهى وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما
وهو مناف لحدوث العالم **قوله** ولان العجز عن البعض نقص آه
يعني انه تعالى لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات صار عاجزا عن بعضها
بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته
حدوث العالم **قوله** لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات
شمول القدرة حاصله ان عدم توقف ارسال الله الرسول على شمول
قدرته لجميع المقدورات لا يكفي لاثبات هذا المطلب بل لا بد في ذلك من علمنا
بارسال الرسول وهذا العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة
لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة اعني تحصيل العلم به لو كان بالادلة
السمعية المتوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرة
كان اثباتا للشيء بنفسه وانه باطل قطعا **قوله** اذ لا دليل لنا على ان خصوص
المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره دفع لما يقال ان اثبات كون المعجزة
فعل الله تعالى لا يتوقف على اثبات شمول القدرة بل يكفي في ذلك اثبات

كونها فعل الله تعالى ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى
ومقدوره اي صادرا عنه بالاختيار لا يتاتى الا في ضمن اثبات شمول القدرة
اذ لم يوجد دليل مختص باثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره ومجرد احتمال
وجود ذلك الدليل لا يجدي نفعا بل لا بد من تحققه والتشبث به واشار بقوله
ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله تعالى لا يكفي في كونها تصديقا للرسول
في دعوى رسالته بل لا بد في ذلك من كونها مقدورا له تعالى وصادرا عنه
بالاختيار فان الافعال الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق كما لا يخفى **قوله**
خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان
وكاره لما يضاده من الشرور والمعاصي والكفر **قوله** الاول ان الشرور
والمعاصي غير مامور بها آه حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مامورا
به بل المامور به انما هو الخيرات والطاعات فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة له
تعالى بل يكون مراده تعالى الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر
على ما زعم بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل او لازمه على ما ذهب اليه
الآخرون زعما منهم ان الامر بخلاف ما بين سفه على التقديرين يلزم من عدم
كونهما مامورا بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان
كون ضديهما اعني الخيرات والطاعات مامورا بهما يستلزم كونهما مرادين و
كونهما مرادين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين ضرورة امتناع
كون الضدين مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورد عليه من انه
اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مامورا به على عدم كونهما
بهما

مراده بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظ فوجب
ح ان يقول بل قوله او لازمه او ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر
انتفاء الملزوم الذي هو الارادة او يترك قوله او لازمه له لانه لا يلزم من انتفاء
الملزوم انتفاء اللازم قوله والرضاء هو الارادة اجيب عنه بان الرضاء هو
ترك الاعتراض والله تعالى يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه ويؤتين
ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس بمأمور بارادتهما بل هو مأمور بترك
الاعتراض عليهما فالرضاء اعني ترك الاعتراض غير الارادة قوله ومع قطع
النظر عن ذلك اي عن تضمن خلق المعاصي مصالح لا حسن ولا قبح عقليين
عندنا يعني ان بناء كون خلق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء
وقبحها عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه ح يكون خلق المعاصي متصفا بالقبح
في نفسه اي مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقها متصفا به
فلزم فيكون منكرا ونحن معاشر الاشاعرة لا نقول بكونهما عقليين بل هما
شرعيان عندنا حاصلان بامر الشارع ونهيه والله تعالى اذ لا يجب عليه تعالى
فعل شيء من الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن
والقبح لانعكس حالهما قوله قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور آه
وذلك لانه لا شك ان الاتيان بما رضاه الآمر طاعة فلو كان الامر مغايرا
للارادة وكان الطاعة هي الاتيان بما امر به المطاع لا ما اراده لزم ان يكون
المطيع عاصيا والعاصي مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يريده
ويرضاه الآمر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم

ايتانه

ايتانه بالمأمور به ومع انه خالفه لعدم ايتانه بما امر به وهو يوجب كونه
كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريده ويرضاه السيد قوله ولا شك
انه لو علم السلطان آه اي كما يلزم في المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع
عاصيا والعاصي مطيعا يلزم ايضا ان لا يكون اعتذار السيد في صورة مخالفة
العبد امره اعتذارا صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبني على ان يكون مخالفة
امره مخالفة لرضائه فلو علم السلطان ان رضائه في المخالفة لاعتقد انه مطيع
لسيده ولا مخالفة له فلا يقوم له عذر لان السلطان يقول للسيد انه
لم يأت بما امرته به لان رضاءك في عدم ايتانه به قوله ويمكن ان يقال ان
الامر امران آه حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به
المطاع لا تحصيل ما اراده لا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا العاصي مطيعا
وذلك لان الامر نوعان احدهما تكويني يتكون ويحدث به جميع الكائنات
المأمورة بالتكون والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون وثانيهما تشريعي وتدويني وهو الامر الذي كلف به العباد
بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب والعقاب فتحقيق الجواب عن الثالث
ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التدويني والرضاء اعني ترك الاعتراض
يترتب على هذا الامر دون الامر التكويني اذا خالفه واما اذا وافقهما في المأمور به
بالايمان الآتي به فيترتب عليه الرضاء ايضا فح لا يلزم كون الكافر والعاصي
الآتيين بالكفر والعصيان المأمور بهما بالامر التكويني مطيعين ولا يكون العبد
في المثال المذكور مطيعا لعدم ايتانه بما امر به بالامر التدويني التكليفي الذي ترتب

عليه الرضا، فتأمل قوله كما نص المعتزلة آه قالوا كلامه تع اصوات وحروف غير قائمة

بذاته تعالى بل يخلقها الله تع في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل عليه السلام او النبي عليه السلام

او غير ذلك كشجرة موسى عليه السلام ومعنى كونه تع متكلما خلقه وايجاده تلك الاصوات

والحروف في الغير قوله لانه خلاف النصوص فان النصوص واقعة في كونه متكلما

وصرف تلك النصوص عن ظواهرها التي هي قيام الكلام بذاته تع وحملها على كونه موجدا

له في الغير محال لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سيأتي بيانه قوله للدلائل

السمعية فان القرآن وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله بل كونه

تع سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله تع عليه وسلم فلا حاجة الى

الاستدلال عليه كما هو سائر الضروريات الدينية قوله وليسا راجعين الى العلم

بالمسموعات والمبصرات آه فانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجد بالبداهة بين

الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار وكذا الحال

السمع قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما آه فان ما ذكرناه آنفا يدل

على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والحديث يأبى عن حملهما على العلم بالمسموعات

والمبصرات والادلة العقلية يدل على امتناع حملهما على الكيفيتين الحاصلتين

المعروفتين وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف

وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما عرفنا من معنيهما الحقيقيين والتقليل في القدماء

منهم فلم لم يحمل السمع والبصر على ما يقوله الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات

والمبصرات قوله فان علمنا عرض فان العرض هو الموجود هو الموجود القائم بالمتحيز

على ما في المواقف ومحدث ضرورة كون صفات الحوادث محدثة وقاصر ضرورة

عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا ومستفاد من الغير هو المبدأ تع المفيض

للصور كلها قوله وعلمه تعالى قديم ضرورة استلزام كونه حادثا كونه تع ناقصا

في الازل وكامل لاستلزام قصوره كونه تع ناقصا ايضا وذاتي اي مستند

الى ذاته تع لامتناع احتياجه في شيء من صفات كماله الى غيره ولم يتعرض

لكونه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشيء من الجواهر والاعراض عند

المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز بالذات اي المشار اليه بالاشارة الحسية

بانه هنا او هناك والعرض هو الحادث الحال في المتحيز بالذات وكل منهما يقتضي كون

موصوفه متحيزا او مشارا اليه بالاشارة الحسية التي هي من خواص الجسمانيات

المنزهة عنها الواجب تع شانه قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه عين

ذاته لم يكن له ماهية كلية وذلك لان كل واحد من الوجود والتعين جزئي حقيقي

فلو كان له ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون

الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان وقيل في بيانه فان كل كلي اذا

كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه

منحصرا في فرده بل يمتنع فرد آخر انتهى اقول لا يخفى كون هذا البيان منافيا لما جعله

بيانا له واعتراف بكونه تعالى ذا ماهية كلية فهو نقيض ما ادعاه الش قوله فالوجوب

والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة آه تفصيل الدليل على ما ينبغي انه

لو كان له تع مثل لكان هو مشاركا له في الماهية وممتازا عنه بخصوصيته فالوجوب

والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك

الواجب والممكن في هذا المقتضى فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا

او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا وان كان من لوازم الماهية مع الخصوصية
بان يكون الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التي بها امتياز الواجب
عن الممكن المماثل له وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له فيلزم كون الواجب
مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المتميزة اذ لا معنى للواجب الا
ما يستلزم الوجوب ويقتضيه **قوله** والاول قد مر الاشارة الى دليله في
نفي المثل فان كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب
الوجود الذي غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين **قوله** اما الاول فلاستحالة
كون الشيء فاعلا لنفسه لا يقال لا نم لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل هو
المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط لانا نقول
المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع
اعني ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام ولا شك
في اللزوم المذكور **قوله** واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب
معلولا لغيره يعني ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة الاثنينية بدون
الوصف فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته وباعتبار
اجزائه التي هي هذا وذلك فتاثير الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا بتاثيره
في هذا وفي ذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا ومن هذا
التقرير علم ان قوله فتامل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون التامل
التام لا الى ما زعم من منع لزوم كون الواجب تعالى على التقديرين معلولا لغيره مستندا
بان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزائه فلا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج

الجزء

الجزء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين او الممكنين يحتاج الى اجزائه
مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل اولا انتهى
وذلك لانا نقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان
احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا
في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها في الوجود
اليه على ما يحكم به بديهة العقل **قوله** والثاني قد اشير اليه في الآية فان قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي على حصر الخالقية
فيه تعالى على ما سيصرح به الش رحمه الله تعالى **قوله** ويمكن ان يقال ان التعدد
يستلزم امكان التخالف آه يعني انه كما يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا
لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كاف في اثبات المط
من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان
يحصل مراد احدهما آه قال السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح حكمة
العين لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان
يكون للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع
له من ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان
اختلاف الارادتين وان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اجتماع
المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال كالمحال انتهى اورد
عليه انه ان اراد بقوله يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له
ارادة السكون في وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة
بقاء

وهو معنى العرفية فهو مسلم ولكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين لجواز
ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند ارادة الثاني سكونه واما
ارادة انه يمكن ارادة الآخر سكونه بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى
المشروطة فنختار انه لا يمكن للآخر ذلك قوله وهو يوجب عجزه قلنا نعم
وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعني السكون ممكنا ح وليس كذلك
فان وجود الحركة بشرط ارادة الواجبين لها واجب وعدمه اعني
السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق ارادة الواجب
بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده لم لا فان امكن يلزم
امكان اجتماع النقيضين والا لزم العجز فينتقض الدليل على تقدير التوحيد
ايضا نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول ويحقق
العدم بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة انتهى اقول لا يخفى
ان عدم امكان ارادة الآخر سكونه بواسطة كون الحركة واجبة بارادة الاول
لو جب عجز الآخر قطعا اذا المانع من ارادة السكون كون السكون ممتنعا
وبسبب تعلق الارادة الاول بالحركة فعدم امكان ارادة الآخر السكون
انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نعني بالعجز سوى هذا نعم لو كان
امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم ارادة اياه عجزا له وبما ذكرنا اشار اليه قدس سره
بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وايضا الكلام
في امكان تعلق ارادة الثاني بالسكون آن ارادة الاول الحركة لا بعدها حتى يقال
انه امتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من المتعلقين بالممكن وما جعله

نظرا

نظرا الى ذلك لا يصلح نظرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له
بالوقوع في وقت دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معا لان ما تين الارادتين
متضادتان بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان بخلافهما من مريدين
على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين قوله فالجواب انه لا يخ اما ان يكون
قدرة كل منهما وارادته آه هذا اذا اريد بفسادهما في الآية عدم تكونهما على
ما اشار اليه بقوله في وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بهذه الآية
هو انه لو تعدد الآلهة ووجد الهان مستجمعان لشرائط الالهية قادران
على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخ
من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحدة
منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم
توارد المؤثرين المستقلين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون
احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق
وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الآية
الى هذا الدليل فيابى عنه قوله تعالى لفسدتا لان اللازم على هذا التقدير اما توارد
العلتين على معلول واحد او عجز الواجبين عن التاثير بالاستقلال
او عدم خالقية احدهما وفي شيء منهما لا يلزم فسادهما انتهى قوله
وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل اي وانما يلزم عجز كل منهما
لو اراد كل منهما الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم ولم يحصل واما
لو كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال

ان شاء الله تعالى وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة
البيضاوي قوله فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب وذلك لما تقرر
عندهم من ان الحال في الشيء يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا
لما حل فيه قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول فان الانسان مثلا ظهر
في صورة جميع افراده ولم يحل في واحد منها وكذا الجن والشياطين
فانهم يظهرون في صورة الاناسي ليعلمهم الشرور ويكلمهم بلسانهم
وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور
جبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل قوله وهذا قرينة
على انهم اي نصحائهم حلوله تعالى في علي واولاده رضي الله عنهم بظهور جبرئيل
في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة على انهم لم
يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل ارادوا به الظهور والالم يبالغوا منهم هذا
التصحيح كما لا يخفى قوله بان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل
الى الابد فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك في شيء من الاحوال واما الخلو
عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد آخر يعاقبه ولا يجامعه فانما هو
لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهي كمال بالحقيقة لاوجدانها
مع فقدان تلك الكمالات وبما قررنا ظهر انه لا يرد ما قيل انه لا ينفع مسبوقية
الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منهما كاملا مثلا فلو لم يتصف في وقت من
الاوقات بواحد منهما يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف
بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منهما مشروطا

والتفرد بل اراد كل منهما الاشتراك مع الآخر في الايجاد فلا يلزم العجز كما في المثال
المذكور وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال
انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة
الشيء بالاستقلال انتهى والذي يدل على كون المراد ما قررنا لا ما قيل
قوله ثم امده تعالى لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك قوله لانا نقول
تعلق الارادة كل واحد منهما ان كان كافيا يعني ان تعلق ارادتهما بالاشتراك
جليا بيانا اي الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود العالم فتعلق ارادة كل منهما بوجوده
ان كان كافيا في حصوله ووجوده لزم اجتماع المؤثرين التامين بما تعلق
الارادتين على معلول واحد هو وجود العالم وان لم يكن كافيا لزم عجزهما او
عجز احدهما لا يمكن لهما او لاحدهما التاثير في وجود العالم وايجاده الا بالاشتراك
الآخر قوله ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما اي من القدرة
والارادة وذلك لان كلا منهما امر واحد اي غير قابل للتجزي لا في ذاته ولا
باعتبار المحل وهو ظاهر فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان الذاتي
بهما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان
في تعلقهما ايضا بعين ما ذكر بخلاف الميل في المثال المذكور فانه قوة جسمانية
حالة في الجسم ومنقسمة بانقسامه فيتصور فيه الزيادة والنقصان قوله
قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي لا تعبدوا ما تنحتونه
من الاصنام فانكم وما تعملون مخلوق الله تعالى فالله الخالق هو الحقيق للمعبودية
وان لا يشرك بعبادته احد وفي هذه الآية دلالة على ان افعال العباد مخلوقة

قال المحشي ... كتب حاشية على تفسير العلامة البيضاوي من اول ... الى آخر ... سورة يس ... تم

بزوال شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانقطاع ذلك الكمال في ذلك
الوقت انتهى قوله كما سلف من ان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزال
فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين
ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا قوله لا يقال هذا الدليل وهو ان
صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص منزه
عنه الواجب قوله فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد اي من الاضافات
التي يستلزم كونها كمالا كون العالم قديما قوله ليس من صفات الكمال
ولا يتوجه عليه ان يقال فيجب ان لا يتصف به الواجب تعالى فان ما يتصف
به لا بد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال
في وجودها وهو ممنوع قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال فضعيف
بناء على امتناع تجددها في ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا قوله
على انه يمكن ان يقال لان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده
في الازل نقصا لعله اشار بقوله يمكن الى ضعف هذا فان كون وجود
العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق
ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فوجد فيه اذ القدرة انما تؤثر على
وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد
الا فيه على ما صرح به الشارح رحمه الله تعالى وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة
على قدم العالم وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل
كمال يظهر به استغناؤه وتفرده بالقدم الزماني وذلك لان استغناءه

تعالى بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة الايجاد لما
ذكرنا آنفا من جواز تعلق ارادته تعالى في الازل بوجود العالم فيما لا يزال اعني
بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله رحمه الله بل قد يدعى
ان الخلو عنها في الازل آه هو ان الوجود الازلي للاضافات لاستلزامه
قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص الواجب تعالى بالقدم الزماني نقص
فلا يتصف بها الواجب تعالى واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم
قدم الممكنات فالاتصاف به تم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محدودا
حتى يكون فرغ بعده زمان الحدوث فيتعين للتجدد اول معين بل معنى الازل
كما قرر هو الزمان الغير المتناهي في جانب المبدا فكل حد يفرض من ذلك
الزمان يكون مبدا لزمان حدوث فكل زمان حدوث قبله زمان حدوث
آخر فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى
في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف
به في الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث
قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث فعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث
يبقى النقص بانتفاء الاضافات بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني
بعينه وهو قوله رحمه الله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع
فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اضافة في وقت معين فيلزم
النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم
اما اولا فلان بناء كلام الشارح رحمه الله تعالى ههنا على ان لا يكون شيء

من الصفات الاضافية كما لا اصلا وقوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل
كمال زايد لذلك على ما اشرنا اليه في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان
كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه من جانب المبدا باطل قطعا بل
معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب
المبدا والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد
صرح الشارح فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا قوله
وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية آه قيل في بيان
هذا الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته
مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا
في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة
لامكان الازلية قوله كما بسطناه في بعض تعليقاتنا وهو انه ان اراد بقوله
لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء
الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان قوله في شيء منها متعلق
بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود
بعض فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي
الذي هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء
الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية
والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء

١٨١

من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا قوله لان المتحدين
ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان آه حاصله ان الاتحاد بين
الشيئين بان يصير زيد عمرا مثلا مع بقائهما معا محال لانهما ان بقيا موجودين كما كانا
قبل الاتحاد فظاهر انهما موجودان اثنان لا اتحاد لاحدهما مع الآخر وان فنيا معا
فهما معدومان لا متحدان وان فني احدهما وبقي الآخر فهو بقاء لواحد منهما وفناء
للآخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة بعد
ما كانا اثنين فنقول فالباقي حقيقة هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا
شيئا من الوحدتين اذ لم ينعدم كان الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين
وانه محال قال الشارح في حاشية التجريد ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان
يصير ا مثلا ب مع بقاء ا و ب معا كما يصير الجسم الاسود ابيض مع بقاء
ذاتيهما لا زوال صورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه واذا
فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة
والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين المتوهمتين للكثرة وذلك ظاهر بل من الدعاوى
البديهية يكفي فيها تحريرها بتلخيص اطرافها قوله وهذا ضروري فانا نعلم ضرورة انه
لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة متحصلة ودعوى الاحتياج
او الانفعال بين الاجزاء المادية آه دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغير محلا
للجزء الصوري يستلزم افتقار كل من الواجب والغير الذين هما جزآن ماديان
في الصورة المفروضة الى الآخر او انفعاله عنه كما في العناصر الممتزجة التي ينفعل
بعضها عن بعض فيفيض عليها صورها النوعية الملائمة لذلك الامتزاج والانفعال

فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذا الدعوى غير مسموعة فلا يتم في الصورة
المفروض وينبغي ان يعلم ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري داخل في
النحو الثاني من الاتحاد فانه ان ضم فرضا الى الواجب شي هو مجموع ذلك
الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لما قيل انه ان منع
الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم انفعال
العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصور النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع
للانفعال وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للتمثيل مع تسليمه في المثال فليس
مما يحكم بصدد ابطاله من احتمالات الاتحاد **قوله** اذ الجوهر هو الممكن المستغني
عن المحل او هو المتحيز بالذات يشير الى ان المراد بالجوهر ههنا احد هذين المعنيين
على ما ذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغني عن المحل لا يقدح في
هذا قال المص رحمه الله تعالى في المواقف ونعني بالمتحيز بالذات المشار اليه بالذات
اشارة حسية بانه هنا او هناك **قوله** اجرد جعد قطط آه في القاموس
رجل اجرد لا شعر عليه والجعد من الشعر خلاف السبط اي المسترسل وجعد
قطط اي شديد الجعود والشمط محركة بياض شعر الرأس يخالط سواده
اطيط الرحل صوته من الثقل **قوله** المتبعون لظواهر الكتاب والسنة اما
ظواهر الكتاب فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء
ربك والملك صفا صفا وقوله اليه يصعد الكلم الطيب واما ظواهر السنة
فكقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه
كيف يشاء وقوله ان الله ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب

فاتوب

١٨١

فاتوب عليه وغيرهما **قوله** ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا وذلك
لان مراد ذلك البعض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه جهة حقيقة بل
اراد به ان له شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافه اليه تعالى وقوله بكونه تعالى
مختصا بجهة الفوق ليس الا شرفه لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون
الكعبة بيت الله ليس الا شرفها وكونها قبلة الصلوة لا لكونها بيتا له تعالى
حقيقة تعالى عن ذلك **قوله** وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى
عالم بجميع المعلومات يعني ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا في الجملة لا يتاتى
الا بان يتبدل ويتغير صفة الحقيقية التي هي العلم مع تبدله تعالى وتغيره في صفاته
الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى
قوله فيكون في قوة الشرطية فكانه قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم
يتب عنه ولم يعف بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم
تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها لا يستلزم كذبا **قوله** ان الابصار عبارة
عن ادراك تام وانكشاف بليغ في الادراك التام بالانكشاف البليغ
لئلا ينافي هذا ما سياتي من الجواب عن احتجاج المنكرين بقوله تعالى لا تدركه
الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي حقيقة
النيل والوصول **قوله** وخروج الشعاع او الانطباع الاول مذهب
الرياضيين القائلين بان جسما نورانيا ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة
وينتهي طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة
من المرئي ينطبع في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك **قوله**

اذ في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يمكن من ادراك ذاته من دون
تلك الشرائط ويؤيده المأثور المشهور من كون الله تعالى بصيرا المتقرب
اليه وكون البصار هذا العبد به تعالى قال حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف
وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز
تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق
من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك
من غير كيفية وصورة **قوله** والاخيران عدميان اما الحدوث فلانه عبارة
عن المسبوقية بالعدم وهي امر اعتباري غير صالح لمتعلقية الرؤية والا لكان
حدوث الاجسام من المحسوسات فكان غير محتاج الى دليل واما الامكان
فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر ان السلب
غير صالح لمتعلقية الرؤية **قوله** ينافي مذهب الشيخ مع ان هذه الطريقة المبنية
على اشتراك الوجود طريقة **قوله** فالاتحاد بينهما بحسب الصدق اي بحسب
ما صدق عليه اذ ليس في الخارج الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الوجود
وليس هناك امر اخر مسمى بالوجود قايم بها قيام السواد بالجسم واما ذهابه
الى كون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر مذهبه لا باعتبار
تصريحه به على ما اشار اليه الشارح رحمه الله بقوله كما هو المشهور **قوله** وهذا التاويل
في غاية البعد لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شيء عينه عليه
اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث وغيره
عينا ولم يقل به الشيخ **قوله** فيه نظر وتامل وجه النظر هو ان النظر الموصول

بالى

١٨٨

بالى قد يجيء بمعنى الانتظار ايضا كما في قول الشاعر • وجوه ناظرات يوم
بدر • الى الرحمن يأتي بالفلاح • وفي قوله • وشعث ينظرون الى بلال • كما نظر
الظماء حيا الغمام • ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينتظرون مطر الغمام
فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه الدفع هو انه
يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى في هذين المثالين على الرؤية بان يقال
في الاول وجوه ناظرات الى جهة الرحمن وهي العلو في العرف ولذا رفع الايدي
اليها في الدعاء او يقال ان المراد ناظرات الى اثار الله تعالى من الضرب والطعن
الصادرين من الملائكة الذين ارسلهم الله لنصرة المؤمنين يوم بدر ويقال
في الثاني ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون
اليه **قوله** وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت الخ اما لما يقال ان الى في
الاية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الالاء وناظرة من النظر
بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة او لما يقال ان الى ههنا بمعنى عند
ومعنى الاية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غم ولذا قيل
الانتظار الموت الاحمر وهو لا يناسب سياق الاية لانها وردت مبشرة
للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤية الله تعالى
فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي
الى عبوسته **قوله** وهو مستلزم لجوازه اي وقوع الرؤية او الاجماع عليه
مستلزم لجواز الوقوع وصحة الرؤية وهو ظ ضرورة امتناع وقوع الممتنع
والاجماع عليه وهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع يبطل قول

النافين لجوازه وصحته قوله الثاني ان هذه القضية وهي قوله لا تدركه
الابصار رفع للايجاب الكلي وذلك لان قوله تدركه الابصار موجبة
كلية لان موضوعها جمع محلّى باللام للاستغراقية وقد دخل عليها النفي
فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية قوله ولا اقل من احتمال الآية
لهذا المعنى يعني ان الآية وان لم يكن دالة على رفع الايجاب الكلي دلالة
قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلي دلالة قطعية لاحتمالها رفع
الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي بان يكون المعتبر فيها اولا العموم
ثم ورد النفي عليه وهي مع هذا الاحتمال لا يكون حجة علينا لان ابصار الكفار
لا تدركه اجماعا قوله وقوله لموسى عليه السلام لن تراني ليس لن فيه للتابيد
اشارة الى احتجاج آخر للمنكرين والى رده اما الاحتجاج فهو ان لن في
قوله تعالى لن تراني للتابيد فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا
واما الرد فهو ان لن فيه ليس للتابيد بل هي للنفي المؤكد في المستقبل فقط
وبهذا التقييد بابدا قوله فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد فيه اشارة
الى ان هذا الماثور كما يدل على انه مريد للكائنات كذلك يدل على ان ما ليس
بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض جدا
والمعتزلة قيدوا الماثور بافعاله تعالى واولوه بان معناه عندهم ان ما شاء
الله تعالى من افعاله كان وما لم يشا منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف
والخلف في جميع الاعصار على اطلاق هذا الماثور وعدم تقييده بافعاله
ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم هذا في معرض تعظيم الله واعلاء شانه تعالى

قوله لما مر مرارا عند قوله لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله
مريد لجميع الكائنات قوله لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله سواء كان
فعل ايجاد او فعل ترك يتضمن الحكم والمصالح ولا نحيط ومصلحة التي له تعالى
في فعله وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون شيء من افعاله خاليا من
الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله يتضمن للحكمة فيكون ترك
واحد منها اي واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يقل
به احد من المعتزلة قوله على ان التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى يعني
ان وجوب ما تركه مخل بالحكمة عليه تعالى انما يتاتى اذا كان التزام رعاية
الحكمة واجبا عليه تعالى ولازما له وليس كذلك بل هو عين المتنازع
فيه كيف ولو كان كذلك لاستحق ان يسئل عن بعض ما يفعل
مع انه لا يستحق لذلك بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اذ له التصرف
في ملكه كيف يشاء فهم يسئلون عما يفعلون لان فعلهم تصرف في ملك
الغير قوله وانت خبير بانه فرع على كون افعاله معللة بالاغراض وذلك
لان كون ترك اللطف موجبا لنقض غرض التكليف انما يتاتى اذا كان
تكليف الله تعالى للمكلفين لاجل غرض وباعث له تعالى عليه وهو باطل لما
سيجيء من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك
الغرض قوله وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعني اللطف اعم
من ذلك اي مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون هذا الدليل
اخص من المدعى قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة

لانه يثبت الاخص وهو ما يتوقف عليه لا اللطف الاعم

الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل دفع لما يقال انه لا يرد على
المعتزلة خلق الكافر المبتلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول الزمان
واقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذى اوجبوه عليه تعالى
هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر المذكور
وابقاء الشيطان مع اضلاله طول الزمان اصلحين بالنسبة الى نظام
العالم كله وان لم يكونا اصلحين بالنسبة الى الشيطان والكافر ووجه
الدفع هو انه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو
كل لما كان لسؤال الاشعرى العارف بمرادهم وجه وكذا الجواب الجبائى
عنه بهذا الوجه المفضى الى بهته كما لا يخفى قوله اجيب بان غاية
ما لزم من هذا الاستدلال او غاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة
بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب
مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام فى هذا الوجوب دون عدم ذلك
الوقوع قوله واعترض الشريف العلامة بانه اى حين عدم وجوب
العقاب عليه تعالى مع انه اوعده واخبر عنه يلزم جوازهما اى جواز الخلف
والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه تعالى
جواز لعدم وقوع العقاب منه وهو يستلزم لجواز خلف ايعاده
وعدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام قوله
اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الواجب عليه اى فرق بين استحالة
وقوع تخلف ما اوعده عن ايعاده وبين ان يكون ما اوعده واجبا عليه

تعالى فيجوز ان يتحقق الاول دون الثانى كما انه يتحقق استحالة ايجاد الممتنع
فى حقه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده فى حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة
ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة متوقف على القدرة وكون الواجب
والحرام ونحوهما من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على مقتضى
هذا الدليل قوله حيث قال والاصل فى هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف
الوعيد آه قال الامام فى رده ان هذا القول فى غاية الفساد لان الوعيد
قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب
على الله تعالى وهذا خطاء عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا
على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى فى الوعيد
لاجل ما قال من ان الخلف فى الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا فى وعيد
الكفار وايضا اذا جاز الخلف لغرض الكرم فلم لا يجوز فى القصص والاخبار
لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن فى القرآن وكل
الشريعة انتهى بلفظه قوله والوعيد حقه تعالى على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا
فانى اعذبكم ويقرب من هذا ما حكى القفال فى تفسيره ان الآية تدل
على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه
ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا انى لا افعله
انتهى وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد
هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله
تعالى ومن يعمل سوء يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال
فى سورة المؤمن

ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى **قوله** فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المعفو عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة اي يمكن ان يفرز المذنب المعفو عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل في عمومات الوعد من الآيات الدالة على جواز كونه معفوا كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله تعالى لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المعفو خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد وهو ظ كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبدل القول والكذب اصلا **قوله** اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال في تفسيره كما مر ولعله يوافه اشار بقوله اللهم ضعف هذا القول لما نقلنا عن الامام آنفا من انه يثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين **قوله** من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد يشير الى رد ما استدل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ووجه الدفع ظ **قوله** وكيف لا يكون

كذلك اي وكيف لا يكون الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعات انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه على انا لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد الثواب والعوض على رأي المعتزلة وذلك لان شكر المنعم على النعم بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات من العبادات الصادرة من العبد لا تفي بشكر ما هو اقل قليل من نعمه العظيمة الجمة فضلا عن ان يزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض وليس ذلك الا كمن يقابل نعم الملك الوهاب عليه بالا يحصى بتحريك انملة فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب واستحقاقه اياه **قوله** والله تعالى احكم الحاكمين فلا يتصور في حقه تعالى ان يضع شيئا في غير موضعه بحكم حاكم واعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه واقدر القادرين فلا يتصور ذلك منه بالعجز عن وضعه في موضعه **قوله** والله تعالى اجل من ان ينفعل من شيء ويستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالاغراض يعني ان كون فعله تعالى معللا بالغرض يستلزم كونه يستلزم كونه منفعلا عن غيره الذي هو ذلك الغرض ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان ذلك الغرض مؤثرا في ذاته تعالى بجعله فاعلا وهو ظ واما الثاني فلان فعله تعالى لو كان لغرض من تحصيل مصلحة او منع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام هو ان كلا حكمة ومصلحة

تترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهاية
وفائدة من حيث انها تترتب عليه فالفائدة والغاية متحدان ذاتا
مختلفان اعتبارا ويقال الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو
ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى غاية فالغرض والعلة الغائية مختلفان
اعتبارا ايضا وقد يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ في اعتقاده
قوله وان كانت معلولة له تعالى دفع لما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة
له تعالى قبل خلقه تعالى اياها منافع له لا يتاتى الا بكونها عللا غائية وباعثة
له تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمي شان العلل الغائية قوله هذا كما
علم فيما سبق من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم قوله
الاول صفة الكمال والنقص والحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم
صفة كمال وان تعاطيه شان المتصف به والقبح كون الصفة صفة
نقصان ككون الجهل صفة نقصان وان تعاطيه جالب للمتصف به قوله
الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عن هذين
المعنيين بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة
وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما قوله وان ما خذهما العقل اي هما امران
يدركهما لا تعلق لهما بالشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل
هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذ الصفات الحقيقية لا تختلف

لا

كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين قوله
الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا هذا في افعال
العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك
الثواب والعقاب قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال بترتب الثواب والعقاب
على افعاله وذلك لان ما ليس فعلا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب
به اتفاقا قوله ولعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل الخ فلا يكون
شيئا منهما مغنيا عن الآخر قوله فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به كما سبق
يشير الى ان قوله وهو غير متبعض ولا متجز مغن عن قوله ولا نهاية له كما
ان قوله ولا حد له على الاحتمال الثاني مغن عنه قوله اي كل واحد من صفاته
الحقيقية اشارة الى دفع ما يرى من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات
بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما
خلاف الواقع ووجه الدفع ظ قوله والاول محال لاستلزامه التسلسل وذلك
لان القدرة على القدرة يكون ح مستندة الى القادر فيكون قبلها قدرة
اخرى وكذا القدرة على القدرة وهكذا الى غير النهاية ومنه ظهر ان
القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ان يكون مستندة الى القادر ايضا
قوله لان نسبة الموجب على جميع الاعداد على السواء بخلاف اذا كان
القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ما هو المذهب فانا نعلم بالضرورة
ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست كنسبته الى القدرة
المتكثرة لا يقال فح يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة

صادرة عنه تعالى بالايجاب لانا نقول يكون ح تلك القدرة الواحدة كافية
في كونه تعالى قادرا يصدر عنه الاشياء بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة
كما لا يخفى قوله وقد عرفت ان استناد القديم الى القادر جائز الظاهر انه
اشارة الى ما سنبين منه رحمه الله من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب
الغير لا ينافي الاختيار قوله فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه
فيكون عدم تناهي المقدورات بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها في كل حد
من الحدود الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعا قوله قلت
لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك اي لا حاجة في تعلق القدرة بالمقدورات الغير
المتناهية الى التشبث بكون القدرة غير متناهية بمعنى لا تقف حتى يكون
عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات
مقدورات له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح
لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضي لقدرته تعالى هو ذاته تعالى
المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة
فيكون تعلقها غير متناهية بالفعل وان لم يمكن اخراج جميع الممكنات في الوجود
الخارجي مقدورا له تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مرتبة
كانت او غير مرتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقتداره تعالى على
الامور المستحيلة قيل ويجب على ما ذكره الشارح ان يكون عدد التعلقات
ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا تقف لان القدرة على ما ذكره
تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فيتحقق المقدورات وجودا وعدما

اما يكون

١٨٧

اما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة
تعلقها بحسب طرفي الممكن على السواء وفيما انتهى اقول فساد هذا القول
اظهر من ان يحتاج الى البيان اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه اذ لا معنى لكون العدم
صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والالتباس على ما يظهر بادنى توجه
واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر
لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات
الموجب لا صفة من صفاته قوله فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة فيكون
تعلقات الارادة اليها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات
غير متناهية الى المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد
لا يكون عدم تناهي التعلقات بالفعل بل يكون بالقوة قوله بل لا نسبة بينهما
من النسب المقدارية وهي اية احد المقدارين المتجانسين عند الآخر كالنصفية
والثلثية والربعية وغيرها قوله ما شاء الله تعالى كان فليس لاحد ان ينقص
من مخلوقاته شيئا وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته
شيئا قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة اشير
الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا الى تعريفها والا لصدق
على الجن فانه جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور
قال المص رحمه الله ذوا اجنحة مثنى وثلث ورباع مقتبس من قوله تعالى
جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع قوله قوله تعالى لا يعصون الله

ما امرهم الآية هذا يدل على كونهم معصومين كما ان قوله تعالى يسبحون الليل والنهار
لا يفترون يدل على ذلك اذ يعلم منه انهم لا يعصون الله ولا يحصل لهم الفتور
في التسبيح قوله وما صدر عنه في قصة آدم عليه السلام من الجعل فيها الآية اشارة
الى رد استدلال النافين لعصمتهم فانهم استدلوا بقوله تعالى اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على نفي
عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول غيبتهم لمن جعله الله تعالى خليفة بذكر
مثالبه والثاني عجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبها والثالث نسبتهم الافساد
والسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته تعالى اعزاز بني آدم
ان يطلع اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم والرابع انكارهم على الله فيما يفعل وهو من اعظم المعاصي
ووجه رد كلها ظ قوله واما ابليس فلا كونه اشارة الى رد استدلال
آخر للنافي عصمتهم وهو ان ابليس عصى بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا
وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم تناوله والا
لما استحق الذم ولما قيل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه الجواب ايضا
ظ قوله وما اشتهر في قصة هاروت وماروت اشارة الى رد استدلال
آخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر
ووجه الرد على ما في بعض الكتب هو منع ارتكابهما السحر والعمل به والاعتقاد
بتاثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فهو كافر ومن

تجنبه

١٨٨

تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولون
انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك
كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما في معاتبة الانبياء على السهو والزلة
من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد السحر والعمل به قوله ولا تتوقف
ثبوت النبوة على الكلام آه دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع
الانبياء لان اثباته به موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف
على كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم
ولا يتأتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى اياهم الاحكام المبلغة ويخبرهم عن كونهم
صادقين فيما يدعون به والاخبار كلام خاص فاثبات كلامه تعالى باجماع
الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت
النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق
الله تعالى فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على
اخباره تعالى بكونهم صادقين في هذه الدعوى بجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة
على ايديهم فتثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت
صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم قوله وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي يعني ان ما ليس قائما بلسان
او قلب ولا حالا في مصحف او لوح انما هو الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث
لكن منع من القول بحلول كلامه مطلقا في لسان او قلب او مصحف ومن
اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظي منه حادث وقائم باللسان والقلب

وحالّ في المصحف واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول
والاطلاق الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة
الضرورة التي ارتكبها الحنابلة يعني ان ما ذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات والحروف
المتعاقبة المسبوق وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة ضروري البطلان وان ما
ذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة
القائمة بذاته مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى على ما مر قوله
ذهبوا الى ان كلامه صفة مؤلفة من الحروف الخ وذلك لانهم منكرون للكلام النفسي
الذي يقول به الاشعري ففرارهم من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف
واللغة الجاهم الى هذا الذهاب قوله فوجب حمل كلام الشيخ رضي الله عنه على انه اراد به المعنى الثاني
اي فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد به المعنى الثاني وهو
القائم بالغير لا ما فهمه الاصحاب من ان مراده مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسي عند
الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذات الله تعالى ولمدلوله القائم به ايضا قوله فجوابه
ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة هذا يدل على ان الشيخ
يمنع صغرى القياس الثاني وهي ان كلام الله تعالى مركب من حروف مترتبة متعاقبة
في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما
قيل انه لا نفع للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي الا ازدياد المؤونة لان التدافع
المذكور في نتيجتي القياسين باق بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب
عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل
الشيخ بالكلام النفسي في مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان لوجه

واما

واما التزام امر في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد يجب
الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى قوله يفضي
الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة اقول للشيخ ان يمنع كونها في انفسها
سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها بعدم مساعدة الآلة في
التلفظ دفعة كما في ضيق الحدقة الغير المساعد حدقة لابصار اشياء كثيرة
دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة قوله وهي الصفة
وهي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة قوله وتلك الكلمات المترتبة اي الموضوعة
بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا
وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى وقائمة به تعالى وباعتبار
وجودها الخارجي كلام لفظي وحادث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم
به تعالى وهي الصفة التي بها يؤلف الله تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة
مغايرة لصفة العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى ويتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق
به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد يحيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد
مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات
والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب
المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه
بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة
المضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال هذا ما ذكره الشارح العلامة
في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة اي من الصفات المعلومة

المثبوت لوصف اخرى فتزيد الصفات الحقيقية وايضا القول بان كلام الله
(ارضى تزيد الصفات)
تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى يستلزم تمايز الاشياء فى
الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمى وقد ادعى
الشارح فيما سبق ان علمه اجمالى حتى لا يلزم وجود ما لا تناهى فى علمه تعالى انتهى
فوجه عدم توجه الاول ظ واما وجه عدم توجه الثانى وهو ان كون تلك
الكلمات مرتبة فى علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها فى الخارج
بمعنى انها فى الوجود العلمى بحيث لو وجدت فى الخارج لكان بعضها متقدما
على البعض كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة كذلك على ما اشار اليه
بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل
على اف د قوله بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب
وجودها العلمى وذلك الوجود العلمى لها عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار
على ما مر فى تحقيق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود للكلام
اللفظى هو الكلام النفسى ويوصف الواجب به لكان من الممكنات وجود نفسى
يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام قوله مثل ما يلزم على مذهب
المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى قائما بغيره وذلك لان الكلمات المترتبة فى
علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمى قوله وعلى مذهب الحنابلة من
قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب
بين الكلمات المترتبة فى الوجود العلمى قوله وعلى ما هو ظ كلام متقدمى الاشاعرة
من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لما قلنا

من كون

من كون كلامه تعالى هو الكلمات المرتبة فى العلم قوله على ما اول به المص كلام
الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من
غير ترتب وذلك لما قلنا من كون قيام الكلمات التى هى كلامه النفسى
بحسب وجودها العلمى الذى هو علمه تعالى بها قوله فان المتحدى به يكون
كلام الله تعالى اى حين جعل كلام الله عبارة عن الكلمات التى رتبها الله تعالى
فى علمه الازلى يكون المتحدى به السور والايات التى تحدى بها النبى عليه السلام
كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مرتبة له تعالى فى علمه الازلى وان كانت
حين التحدى موجودة فى الخارج وكان التحدى وطلب المعارضة باعتبار
هذا الوجود الذى صارت بحسبه كلاما لفظيا بخلاف ما زعم متقدموا
الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون
اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقى قوله يكون
كانكار كون ما بين اوراق ديوان كلام الحافظ مع انا نعلم قطعا انه كلامه فكذا
كون ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكون انكار كونه
كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات
المرتبة الموجودة فى علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا
بالوجود اللفظى بعد كونه موجودا بالوجود العلمى وهذا القدر لا يخرجه عن كونه
كلاما له تعالى حقيقة قوله ليس الكلام فى الاسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات
كاسم خداى ويزدان وتنكرى فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود
اذن الشارع بهذا الاطلاق قوله ماخوذ من العقال وهو الحبل الذى يشد به

[illegible]

مشاركا

مشاركا وموافقا له في جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكهما وموافقتهما فيها
من الحدوث والموضوع والزمان وغيرها قوله فلا يتميز ب عن ج بان
يكون المعاد هو ب لا ج فان نسبة ا على هذا الفرض الى امرين هما ب
وج المتشابهتان من كل وجه اي في الماهية ولوازمها وجميع اللواحق
الممكنة العروض لهما معا ولا تغاير بينهما في هذا الفرض الا في النسبة التي
ننتظر ونتردد في انه هل يمكن ان تختلف تلك النسبة فيهما بان يكون احدهما
احق بان يكون معادا او يكون ا اولى من الآخر او لا تختلف بل يكونان متشابهين
في تلك النسبة ايضا فيصح كون كل منهما معادا او محكوما بالتجديد الكل اذا
لم يختلفا في الماهية ولوازمها وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن ان يجعل ا
لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر قوله فهو نفس هذه النسبة واخذ المط
في بيان نفسه اي هذا مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لا تفاوت
بين ب وج في هذا الفرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور
اختلافهما في هذه النسبة اصلا قوله بل يقول الخصم اما كان آه وذلك
لان المناسبة المصححة لهذا الكون بين ا وج ليس باقل مما هو بين ا و ب
قوله بل الاصح مذهب من يقول الى قوله ممكن ان يقال بالاعادة وذلك
لان الذات المعينة التي يقال بعودها باقية ومتخصصة في حال العدم
فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون معروض الوجود في الوقتين
امرا واحدا لانحفاظ وحدته قوله ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا
ثابتة على ما هو التحقيق فان العدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم

في الخارج مسلوباً عن نفسه ما دام معدوماً فيصدق على الانسان المعدوم
في الخارج انه ليس بانسان فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع
في الخارج **قوله** فاذا كان المحمولان الاثنان هما الوجود والعدم يوجبان
كون الموضوع لهما اعني معروضهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر وذلك
لكون العدم عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها في حال طريانه **قوله** فان
استمر موجوداً واحداً وذلك بان يستمر ذاته ووجوده او ذاتاً ثابتة واحدة
وذلك بان يستمر ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع الواحد
القائم الثابت بالذات من جهة الوجود او الذات شيئاً واحداً ويكون له جهتان
من الوحدة بالذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هي الذات اذا
استمر ذاتاً فقط وباعتبار المحمولين اعني الوجود والعدم شيئين اثنين
قوله فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقيت الاثنينية الصرفة و
ذلك لعدم اشتراك الوجود مع العدم لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما
جهة واحدة اصلاً فلا يمكن الاعادة ح **قوله** فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود يعني انه وان
لم يحفظ وحدته في نفس الامر بحسب الخارج لكنه منحفظ في نفس الامر بحسب
وجوده الذهني لان الحاصل في الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء
وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا كاف في صحة الاعادة **قوله** ان الموجود
في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية حاصله ان حصول
الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في
الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما

هو

هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة
بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة
من حيث انها كذلك في الذهن بالعوارض وامتناع وجودها فيه من حيث
انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التي صارت بها موجودة ومتشخصة في الخارج
فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريد كل
منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون ح وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة
في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود
في الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جرد اعن جميع
عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقاً وبما قررنا اندفع ما اورد عليه
من ان كون الموجود في الذهن شخصاً ذهنياً محفوظاً بعوارض يكون بعد التجريد
عين الشخص الخارجي الموجود في الخارج لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظاً في
الذهن وموجوداً فيه محفوفاً بتلك العوارض فليتامل ثم قال هذا المورد بل
الحق في الجواب ان يقال الحكم بان ب مثلاً في الخارج هو ما كان ا في الخارج
يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة
نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب كان ا واما ان ب كان
ا في الخارج فلا بد فيه من ان يكون الذات مقصودة في الخارج انتهى كلامه اقول
وانت خبير بانه لو سلم انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس الامر
فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها في صحة
الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج فان

ان يكون الذات محفوظة ح

المنافي لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة في كلا الوجودين لا الاثنينية
الصرفة في الوجود الخارجي فليتامل قوله وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن
كذلك المبداء المفروض موجود فيه يعني ان كون المعدوم الخارجي باقيا في
نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يصحح كونه معادا لحدوث الموجود
الثاني فانه كما ان المعدوم هو ا موجود في الذهن كذلك المبداء المفروض
وهو ج موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الاذهان العالية
قبل حدوثها فليس نسبة الموجود الثاني الذي هو ب الى المعدوم السابق الوجود
الذي هو ا اولى من نسبته الى المبداء المفروض الذي هو ج لفرض كون ا
وج متساويين في الماهية ولوازمها وفي الوجود الذهني ايضا يجوز ان يكون
ب معادا كذلك يجوز ان يكون مبداء ومستانفا فلا يتميز في الواقع كونه
معادا عن كونه مبداء ومستانفا هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما يظهر
بالتامل التام قوله ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا آه تفصيله
ان معنى تقدم الشيء على شيء آخر سواء كان تقدمه عليه تقدما ذاتيا او زمانيا
ان يكون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني ذاتا او زمانا
فنقول لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الوجود
الخاص ونفسه فان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد الشيء ثم ينعدم
ثم يوجد بالوجود الذي كان له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون له و
جودان خارجيان اذ لا وحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود و تخلل

العدم

العدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك
الوجود وسابقا عليه بعينه وهو يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه
بالزمان واما بطلان اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا
بمنزلة تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان
الاول من غير فرق بين هذين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثاني على ما في
صورة الدور يصح منه الحكم الاول على ما فيما نحن فيه قوله وليس ذلك
من التناسخ وكيف يكون منه تناسخا مع ان البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل
الحرارة الغريزية بعض اجزائه وورود البدل منه بما يتغذى به وايضا قد
يسقط بعض اعضائه فيتبدل الشكل والاجتماع ح لا محالة مع انه ليس
من التناسخ وسيشير اليه الشارح رحمه الله قوله فان زيدا مثلا شخص
واحد آه اراد بزيد ما يطلق عليه في العرف انه زيد وهو الهيكل المحسوس و
التحقيق ان زيدا هو ما يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا
الهيكل قوله ومثل هذه التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب
العرف آه يشكل ان تلك الاجزاء المتبدلة التي يكتسب بمعونتها الطاعات
والمعاصي من اول زمان التكليف الى آخر العمر في مراتب نمو البدن اما ان
يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فينعم او يعذب فهو مناف لكون المحشور
ما هو المبداء كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مؤلفا
منه عند الموت فهو مناف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب الكشف
ان اهل الشقاوة ينفصل منهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى الان

والصفات الروحانية ويتوفر في نشأتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة
في تصوراتهم واذهانهم والتي يترتب عليها افعالهم في دار الدنيا واقوالهم
وينضم الى صورهم وما تحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشأة فان
كل ما تحلل من ابدانهم يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما فارقهم عقدا او علما
وعملا وحالا وما يقتضيه ذلك الطبع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصورة
على الروحانية واهل الجنة بعكس ذلك فان اكثر قويهم المزاجية والصفات الطبيعية
وما تحلل من ابدانهم ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية
مع بقاء حقيقة الجسم في باطن صورة السعداء فالباطن هنا مطلق والظ
مقيد والامر هناك بالعكس **قوله** فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية
اشارة الى دفع ما يتوهم بعض معاصريه رحمه الله ان كون المعاد الجسماني
مقصدا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الحكمة و
الكلام على ما صرح به الشيخ في الشفا حيث قال ان الحشر قسمان جسماني
وقد اغنانا النبي عليه السلام عن التعرض له وروحاني ونحن نثبته ووجه سقوط
هذا التوهم هو ان هذا المنقول من الشيخ مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني
ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشريعة ونظير هذا القول من الشيخ هو
قولهم ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية فكما لا يدل هذا القول منهم
على ان يكون الفقه من اقسام الحكمة العملية كذلك لا يدل قوله على ان
يكون المعاد الجسماني من مسائل الحكمة وكذا المنقول من كتاب النجاة
والشفا مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من

جهة الشرع فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظايف الحكمة و
العلوم العقلية بل هو من وظايف العلوم الشرعية فاثبات ما هو من المسائل
الشرعية يجمع بين الحكمة والشرع كما ان القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني
معا جمعوا بينهما **قوله** والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد آه
دفع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد انما يكون لمعرفة كميتها وكيفيتها
معلومة له تعالى لما سبق من شمول علمه تعالى وكونه تعالى عالما بجميع المعلومات فيكون
محاسبتها عبثا ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال
بل يجوز ان يكون حكمة وفائدة تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم
ومناقبهم وتتميم حسرة الكفار باظهار فضائحهم ومعايبهم **قوله** فان
افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض فلا يكون كون افعاله تعالى مشتملة
على الحكمة والمصلحة واجبا عليه بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد ولا يجب عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبا عليه فلا
يسئل عما يفعل فاذا لم يكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا عليه تعالى بحسب
الواقع فكيف يكون وجوبها واجبا علينا **قوله** واما الثانية فلانه يستلزم
الخلاء بينهما وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كروي الشكل فلو وجد
عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء كانا متماسين او متباينين
وهو ممتنع على ما بين في موضعه **قوله** قلت اذا كانت الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش آه اشارة الى رد ما استدل به المعتزلة
على نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض

السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض
والا لزم تداخل الاجسام وانه مح ووجه الرد ان كون عرضها كعرض
السموات والارض يتصور بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش
فان عرضها يجوز ان يكون مساويا لعرض السموات السبع والارض
من غير لزوم التداخل على ما لا يخفى **قوله** والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية
الحكمة والمصلحة يشير الى ان قول المعتزلة بعدم خلو فعله تعالى عن المصلحة و
الحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية
المصلحة والحكمة عليه تعالى والجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه
تعالى رد لما يبتني عليه هذا القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع
ههنا لانه قد تقرر انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع
تفضلا فيجب ان يكون في افعاله حكمة ومصلحة بالفعل غايته ان لا يكون
شيء منهما سببا موجبا لله تعالى الفعل بل يكون كل منهما فضلا من الله
تعالى انتهى **قوله** على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وما يقال ان الرطوبة
التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة
وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا ان دوام
الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كلام لا يقول به المليون
بل هو من القواعد الفلسفية التي هي غير مسلمة عندهم وخصوصا عند القائلين
منهم باسناد الحوادث الى القادر المختار **قوله** خلافا للخوارج قالوا ان الفاسق
يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة دائمة لا ينقطع ابدا

والثواب

والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما محال كما ان
الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان
يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون
المطيع والعاصي مستحقين بالطاعات والمعاصي الثواب والعقاب
اذ لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب
قوله وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا
اما انه مومنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الاخرين
منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان
فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة
رضي الله تعالى عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا وقذف
المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنون في مقابر المسلمين مع اتفاقهم على
ان الكافر لا يعامل معه شيء من ذلك **قوله** وبذلك يبطل مذهب المعتزلة
في انكارهم الشفاعة قالوا لا شفاعة في الكبائر ودرء العقاب بها بل
الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات **قوله** واجيب عنه
بمنع دلالة على العموم في الاشخاص والاحوال قال الامام الرازي في
الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد
ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد
ان يكون خاصة بها لانا لا نثبت الشفاعة على العموم في حق كل شخص
ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا **قوله** يجب

والله اعلم بالصواب

تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة
مهما امكن الجمع بينها وههنا يمكن الجمع بينهما بان يخصص الادلة الدالة على نفي الشفاعة
كهذه الاية وغيرها من الايات بالكفار فلا تعارض ح كقوله تعالى وما للظالمين من
شفيع وكقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة **قوله**
وفي الحديث ان الله تعالى يقول اشفع تشفع وسل تعطه عن النبي عليه السلام
ان المؤمنين ياتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم
السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فياتوني فاستاذن على ربي في
داره فيؤذن لي عليه فاذا رايته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان
يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه فارفع راسي
فاثني بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى ما بقي
في النار الا من حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الاية عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا فقال وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم صلى الله عليه وسلم
ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه عليه السلام لجميع الناس
لكن استشفاعه عليه السلام بقوله امتي امتي على ما روي في اكثر الاحاديث
يدل على ان استشفاعه عليه السلام لامته خاصة الا ان يقال ان شفاعته عليه السلام
في الظاهر لامته خاصة فهي لسائر الناس حقيقة لكن يرد عليه ان يقال كيف
يتاتى تقاعد سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لامتهم وشفاعته عليه السلام
لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء لم يتقاعدوا عن نفس الشفاعة بل انما تقاعدوا
من البداية بها وشغلوا ابتداء بالشفاعة وهذا هو السيادة المذكورة في حديث

ابي هريرة

١٩٦

ابي هريرة رضي الله عنه حين قال عليه السلام انا سيد المرسلين يوم
القيمة فالانبياء عليهم السلام انما رجعوا في البداية تقاعدوا الى ان يشفع هو
عليه السلام لامته ثم يشفع ساير الانبياء لاممهم ففتح باب شفاعة الانبياء
بشفاعته عليه الصلوة والسلام لامته **قوله** ثم الاحياء في القبر واحياء العصاة
في القبر يكون لتعذيبهم **قوله** وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر
واما الذي كان على ملة نبي آخر فيصح السؤال عن نبيه كما يصح عن دينه
كبعض انبياء بني اسرائيل فانهم كانوا على ملة موسى عليه السلام **قوله** ولا يلزم
ان يرى اثر الحيوة في القبر فيه اشارة الى دفع ما يقال ان عذاب القبر
اذا كان باحياء الميت لوجب ان يرى اثر الحيوة في القبر او في بدن الميت
بعد الموت كما يرى قبله لان حال الحيوة في الوقتين واحد مع انا نشاهد
الكافر وصاحب الذنوب الكبيرة في القبر ونراقبهما مدة ولا نشاهد اثر الحيوة
فيهما اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه بهذه
العيون فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التي من جملتها
الاحوال المتعلقة بالآخرة فيجوز ان يحيي الميت ويشاهد الاحوال فينعم
او يعذب فلا نشاهد حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النائم
قد يشاهد في منامه حية تلدغه فيتالم بذلك ويتصبب عرقا وقد ينزعج
من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها **قوله** والصفات المهلكات
ينقلب موذيات ومولمات عند الموت آه قال فيه ان اعداد الحيات
والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد

وسائر الصفات فان لها اصولا معدودة ثم تتشعب منها فروع متعددة
ثم تنقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها هي المهلكات وهي
باعيانها تنقلب عقارب وحيات والقوي منها تلدغ لدغ التنين والضعيف
تلدغ لدغ العقرب وما بينهما يؤذي ايذاء الحية فارباب القلوب والبصائر
يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار
عددها لا يوقف عليه الا بنور النبوة قوله الاول ان يكون فعل الله تعالى
او ما يقوم مقامه من التروك وذلك لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما
ليس من قبله والترك الذي يقوم مقام فعله مثل ما اذا قال معجزتي ان
اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم
ففعلوا وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى ثمة فعل فان عدم
خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى بل هو عدم صرف
وبعضهم جعل الترك عبارة عن الكف فيكون فعلا له تع فلا حاجة الى قوله
او ما يقوم مقامه قوله الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ ما يكون معتادا
كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع لا يكون تصديقا
من الله تعالى لدعوى النبوة بل الكاذب في دعوى النبوة يساويه في ذلك
قوله الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع
ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له قوله بل يكفي قرائن الاحوال
مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزة فدعا الله تعالى فاظهره
فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس

ان يكون

١٩٧

ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل معجزا آخر كشق الجبل
لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه قوله فلو انطق الضب
اي حين قال معجزتي ان ينطق هذا الضب قوله السابع ان لا يكون المعجزة
متقدما على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد
ظهر على يدي قبل ولم يدل على صدقه ويطالب بالاتيان بذلك الخارق
بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا قوله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة
كرامات اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان يكون متقدمة على دعوى النبوة
ككلام عيسى عليه السلام في المهد وسقوط الرطب الجني عليه من النخلة
اليابسة وكذا اظلال الغمامة على محمد صلى الله عليه وسلم وتسليم الحجر والمدر
عليه السلام فان كان ذلك معجزات متقدمة على دعوى النبوة ووجه الدفع
ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء
عليهم السلام قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها
عليهم ايضا ويسمى ارهاصا وتاسيسا للنبوة قوله فبالآيات الدالة على انه امر
ونهي فلقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا الآية
واما انه نهي فلقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة قوله فهو بالوحي لا بغير والوحي
لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا الوحي قبل بعثته لا ينافي اختصاص الوحي
بما هو نبي في وقت ما فافهم قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون
مطلقا ومما استدلوا به عليه هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوهر
الكل واحد وتفضيل احد المتساويين على الآخر وعلى من يصفه حيف

ومحالات وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كونه
احد بصفة قوله فلم يقدروا عليه وما نقل عن مسيلمة الكذاب من قوله الفيل
ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وكذا قوله والزارعات
زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا الخ فليس من المعارضة في شيء بل
محاكات مستقلة وسرقة باردة من قوله تعالى القارعة ما القارعة وما ادراك
ما القارعة وقوله تعالى والنازعات غرقا والناشطات نشطا الخ والسرقة تغاير
المعارضة مع انه ركيك على ما لا يخفى قوله فسواء كان باعجازه للاسلوب
البديع والتاليف العجيب المخالف لما يعهد من فصحاء العرب في كلامهم
فان قلت فعلى هذا كيف يثبت نبوته عليه السلام على غير العرب قلت
من حيث انهم اذا فتشوا علموا ان العرب الذي بعث فيهم النبي عليه السلام
كانوا افصح العرب واعرفهم باللسان واقدرهم على سائر انواع الكلام
وانهم كانوا احرص الناس على تكذيبه صلى الله عليه وسلم وانه نشا
معهم وهم يعرفون اهل مجالسته ومحادثته في ظعنه واقامته وانه ما كانوا يتلوا
من قبله من كتاب ولا يخط بيمينه وانه مع ذلك اجمع عن آخرهم فتحداهم
بمثله او بمثل سورة مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن ذلك كما ان حجة موسى
عليه السلام قامت على من ليس بساحر والطبيب لعلمهم بانهما عليهما السلام
تحديا اطباء الناس واعظمهم سحرا بما اتيا به فعجزوا عن ذلك مع الحرص
على التكذيب فعلم بذلك انه معجز قوله على ان المعجزات المغايرة للقرآن
من شق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه واروا قريب من ثمانين منه

والشباع

واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيح الحصى في يده
وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمام فوقه عليه الصلوة والسلام
وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة
لبرائته عليه السلام عن السرقة واخباره عليه السلام عن الغيب قوله
واحواله قبل النبوة وبعدها وهو انه عليه السلام لم يكذب قط لا في مهمات
الدنيا ولا في مهمات الآخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل قبيح لا قبل
النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة وغير ذلك قوله وخلقه
العظيم حيث كان في غاية الشفقة على امته وفي غاية السخاوة وكان
عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في
غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع قوله لقوله تعالى
ولكن رسول الله وخاتم النبيين اي وآخرهم الذي ختمهم او ختموا به
على قراءة عاصم بالفتح قوله واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته
فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين لانه اذا نزل كان على دينه على ان المراد
انه عليه السلام آخر نبي لا نبي بعده قوله والعصمة عندنا ان لا يخلق
الله تعالى فيهم ذنبا وذلك بناء على اصل الاشعري من استناد الاشياء
كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا قوله وعند الفلاسفة ملكة تمنع
الفجور وذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد
القوابل قوله كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى اذ لو جاز عليهم
التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال

اي براءة صاحبها عنه م

الاولى ان يقال في التصديق

قوله وجوزه القاضي ابو بكر فانه ذهب الى انه غير داخل في التصديق المقصود
بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه وما كان
من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم
من الكذب هناك نقص لدلالتها قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اي عند
الخوف عند الاضطرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر
ح يوجب القاء النفس الى المهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة
للضعف بسبب قلة الموافقة او عدمها وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه
منقوض بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون
لعنة الله عليهما مع شدة خوف الهلاك قوله قلت هذا الكلام
لا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافي اذ اوله صريح في انه يجوز ان يصدر
عن الانبياء عمدا عليهم السلام بعد البعثة ما يشعر بمعصية وآخره صريح
في عدم جواز صدوره عنهم عمدا بعد البعثة قوله وهم افضل من الملائكة
العلوية اي السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه
الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له
وامر الادنى بالسجود للافضل فهو السابق الى الفهم واما عكسه فهو
على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول
مما لا يقبله العقول واذا كان آدم عليه السلام افضل منهم كان غيره
من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان آدم عليه السلام

ابناءهم

انبائهم بالاسماء وبما علمه من الخصايص والمعلم افضل من المتعلم و
سوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم
ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم
غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم علوما جمة اضعاف
العلوم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة
والاعصار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران
غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء عليهم
السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص
للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والرابع
ما اشار اليه الشارح رحمه الله بقوله وذلك لان عبادة الملائكة
فطرية لا مزاحم لهم عنها وتفصيله ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية
والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحالات الشاغلة والموانع
الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر
والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق
الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة
قوله وعلى هذا اي ما قلنا من ان المراد بالافضل اكثر ثوابا قوله وهم
الذين قال الله تعالى فيهم كانوا الفا وثلثمائة او اربعمائة او خمسمائة
بايعوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا

عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت شجرة او سدرة في الحديبية قوله
وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج وفي القاموس
استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج الله
العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار وان يأخذه
قليلا قليلا ولا يباغته وقيل المستدرج المستدعي هلكته مشتق من الدرج
وهو الهلاك قوله كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به اي ان الكفار
لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء ولم يتضرعوا الله ولم يتوبوا عن
ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم
فتحنا عليهم ابواب كل شيء من انواع النعم استدراجا او جمعا عليهم
بين نوبتي الضراء والسراء وامتحانا لهم بالشدة والرخاء وازاحة
للعلة ومكرا بهم لما روي انه عليه السلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى
اذا فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا على البطر والاشتغال
بالنعم عن المنعم والقيام بحقه اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون اي متحيرون
وآيسون والابلاس الحزن المعترض عن شدة البأس فقطع دابر
القوم الذين ظلموا اي آخرهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر هو التابع
للشيء من خلفه كالولد للوالد وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله
دابره اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم فان اهلاك
الكفار والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض من شؤم
عقايدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها قوله والدليل على حقيتها

قال النبي عليه السلام هلاك الفاسق نعمة

قصة مريم وآصف بن برخيا وقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد
الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة
وجعل هذه الامور معجزات لزكريا عليه السلام او ارهاصات لعيسى عليه السلام
مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف هي احضاره عرش بلقيس في
طرفة عين من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة
لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة قوله
واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف
معرفتها عند اهل السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال
المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سمعا والامامة
هي خلافة رسول الله عليه السلام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة
بحيث يجب اتباعه على كافة الامة قوله لقبه النبي عليه السلام بذلك
روي انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به اخبر قريشا القصة
فتعجبوا استحالة وارتد ناس ممن آمن به عليه الصلوة والسلام و
سعى رجال الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل لك في صاحبك
يزعم انه اسري به الليلة الى بيت المقدس فقال او قد قال قالوا
نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اتصدقه انه ذهب
الى بيت المقدس في ليلة اسري وجاء قبل ان يصبح قال اني
لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمي ابا بكر الصديق بذلك قوله
والحق عند الجمهور نفيها اي نفي النصوص وذلك لانه لو كان على امامة

على رضي الله تعالى عنه لنص الكتاب او السنة لاظهروه فانقادوه كما كانوا
ينقادون لنصوص الكتاب والسنة على ما كان عادتهم من
انقيادهم لاوامر الله تعالى واوامر رسول الله عليه الصلوة والسلام ومسارعتهم
في امتثالها فلم يمكن اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه بل نازعوه لما
عهد عادتهم بذلك في امر الدين لا يقال انهم لم ينازعوه واخفوا النص
تقية لانا نقول ان عليا رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة والتصلب
في الامور الدينية وفاطمة رضي الله تعالى عنها مع علو منصبها زوجته والحسن
والحسين رضي الله تعالى عنهما مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولداه والعباس مع علو منصبه معه لما روي انه قال لعلي
امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه
سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم
يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت
الانصار خلافة ابي بكر فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر
رضي الله تعالى عنه منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عليه السلام
الائمة من قريش فظهر انه لو كان على امامة علي رضي الله عنه نص لاظهروه ونازعوا
مع ابي بكر كيف وابو بكر رضي الله عنه كان شيخا ضعيفا لا مال له ولا شوكة
ولا رجال فانى يتصور امتناع المنازعة معه تقية **قوله** ثم عمر الفاروق
الفارق بين الحق والباطل برايه الصائب عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه

ان منافقا

ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي الى النبي عليه السلام ودعاه
المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فحكم لليهودي فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر رضي الله عنه
فقال اليهودي لعمر رضي الله عنه قضى لي رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر للمنافق اكذلك فقال
نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب
عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله تعالى
ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك
وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ابن عباس ان
عمر فرق بين والباطل فسمي الفاروق ولذلك **قوله** فان صيغة افعل
موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع
الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع وذلك لان
الحدث المعبر عنه بالفعل والمشتقات في قوة النكرة فيكون معناه
الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة في مدلول
الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو
اعلم منه في الطب **قوله** والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه
اشارة الى دفع ما اورد عليه من المسلمين اختلفوا في افضلية بعض
الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه افضلهم
وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه ومنعوا ال

الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا رضى الله تعالى عنه
افضلهم وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا
ان يطلق الافضل على احد غيره من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعة
للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما لا للطبيعة من حيث هى لصح ان يكون
كل منهما افضل من الآخر فلم يتمش نفى الخلاف والبناء والمنع والجمع
ووجه الدفع على ما فى حواشيه على شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا
فى الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذى توهمه المورد
اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان على كرم الله وجهه فى كثير من الفضائل
قوله والايمان فى اللغة التصديق مأخوذ من الامن كانه امن المصدق
من التكذيب والمخالفة **قوله** هذا هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى
واتباعه واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلمتا الشهادتين
وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم
من قال ان الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائى وابنه
واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة دون النوافل وذهب
بعض السلف والمحدثون كلهم الى انه مجموع من الثلثة اعنى التصديق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان **قوله** ولا ينفعه المعرفة القلبية
من غير اذعان وقبول اشارة الى رد ما ذهب الامامية وجهم بن صفوان
وابو الحسن الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بما له من الصفات و
الاعتقاد بما جاء به النبى عليه السلام سواء كان مع التسليم والانقياد او لا يكون

قوله

قوله والدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين عن الايمان ولعله انما
لم يقل والدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين والعمل عن الايمان مع
ان الادلة المذكورة تدل على خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود ههنا
الرد على القائلين بكون الايمان كلمتى الشهادتين والقائلين بكونهما جزءا منه
كما ان المقصود فى الثانى هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال
والقائلين بكون الاعمال جزءا منه **قوله** وقس عليه الانسان المعين كزيد
فان المعتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين مجموع
ما فيه وفى بنيته من الاجزاء التى لها مدخل فى حيوته وغيرها وبين مجموع
الاجزاء التى لها مدخل فى حيوته ومنه ظهر سر ما قد سبق فى بحث
المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظا وحدته الشخصية من اول
عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ومؤاخذا بعد التبدلات الواردة
عليه بما لزمه قبلها **قوله** وهو بحث لفظى فان من يرى كون لفظ الايمان
موضوعا للقدر المشترك بينه وبين الاعمال يكون اطلاقه على الاعمال عنده
حقيقة ومن لا يرى وضعه الا التصديق الذى هو سببها يكون اطلاقه عليها
مجازا عنده **قوله** الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية اى لا يكون الاعمال
اجزاء حقيقة ولا عرفية ولا مسببة عنها **قوله** واعلم ان الاسلام هو
الانقياد الظاهر فان لفظ الاسلام ينبئ عن التسليم والانقياد ويدل
عليه ايضا قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان
المراد منه هو الاستسلام والانقياد الظاهر **قوله** والاسلام الكامل لا يكون

وقد بيناه تسليم امر الدين على الله صح

الامع الايمان والايتان بالشهادتين آه وذلك لقول النبي عليه السلام
حين سئل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا **قوله** بما هو احد قسمي العلم وهو
الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية بگرويدن
على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بدانش نامه قال علاى دانش
دوگونه است يكى دريافتن ورسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند
ودوم گرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند **قوله** والاقرب ان يفسر
التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي فيخرج الكفر العنادي اذ لا
تصديق بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة كون الانكار للشي منافيا للتسليم
الباطني والانقياد القلبي له وتفسير التصديق بهذا المعنى مما اشار اليه الامام
حجة الاسلام في بعض تصانيفه **قوله** ويقرب منه ما قيل التصديق ان
تنسب باختيارك الصدق الى احد وهذا القيد يميزه عن التصديق المنطقي
المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة
فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فلا يقال في
اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا **قوله** وهم الذين اعتقدوا بقلبهم
دين الاسلام آه انما لم يكفر احد منهم لان المسائل التي اختلفوا فيها
ككون الله تعالى عالما بالعلم وموجد الفعل العبد وغير متحيز ولا في جهة وككونه
مرئيا اولا لم يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة

رضي الله عنهم

رضي الله عنهم ولا التابعين فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على
معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطاء فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام
قوله فعلا كان او قولا بيان لما يعلم منه نفي الصانع **قوله** ان الاجماع مستندا
الى الظن لا يثبت ايضا القائلون بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز
الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او امارة لان عدم المستند
يستلزم الخطاء فلو اجمع لا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطاء و
هو باطل لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام
يد الله تعالى على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان احادا
لكن القدر المشترك بينهما متواتر **قوله** وشرط بعضهم في حقوق الناس
رد المظالم قالوا شرط صحة التوبة عن المظلمة هو الخروج عن المظلمة **قوله**
وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه بمعنى انه لا حاجة لمن اخذ في
مفهوم التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم في حقوق الناس لان
الاقلاع عن المعصية في الحال لا يتأدى بدون رد المظالم **قوله** وقيل هو
واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل
والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو
تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة
ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجبت عليه صلوتان
فاتى باحدهما دون الآخر **قوله** وعندنا انهما ليسا بشرط في حصول
التوبة اما الاول فلما قال الآمدي التوبة مامور بها فيكون عبادة وليس

من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت
آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة
اخرى عنه واما الثاني فلان الندم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك
الندم في حكم الباقي ولان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام ما هو
حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولان في التكليف
بالاستدامة حرج وهو منفي في الدين قال الآمدي مهما صحت التوبة ثم
يذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضي الله
تعالى عنهم ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من
الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذا الحال في كل ذنب وقعت
التوبة عنه قوله لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا والامر للوجوب على ما تقرر في
موضعه قوله والصحيح هو الثاني وذلك لان التوبة كسائر الواجبات
فان المأمور بتلك الواجبات قد يأتي ببعض دون بعض ويكون المأتي به صحيحا
في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب
هي كون الفعل حسنا واجبا قوله لان احاد الصحابة والتابعين كانوا
يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وبه يثبت انه لا يختص بالولاة ولا
بالعلماء بل يجوز لاحاد الرعية والعوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول (او الوالي)
والفعل لكن ما اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول
الى اهل الاجتهاد تمت الحاشية المسماة تجبين الحلبي بعون الله الملك العلي
على يد اضعف العباد العاصي المحتاج الى عفو ربه العافي عبد الرزاق بن الحاجي محمد افندي
عفى عنهما الجليل في قرية خداوندكار غازي
في اليوم السادس والعشرين
من شهر رجب المرجب
لسنة احدى
وعشرين
ومائة
والف

لا يزال الفرقد